

KALLIGRAM



GYÁNI GÁBOR

A történelem mint emlék(mű)

GYÁNI GÁBOR

A történelem
mint emlék(mű)

KALLIGRAM
2016

A kötet megjelenését a Magyar Tudományos Akadémia támogatta



Tartalom

Bevezetés.....	11
----------------	----

FOGALMI KERETEK

Történelem vagy (csupán) emlékezet?.....	19
Emlékezeti kánonok – emlékező közösségek	35
Esemény és narratíva: a múlt és a jelen mint nézőpont....	50
Kulturális trauma: adott vagy teremtett?	83
Kollektív emlékezet és a tér nagyvárosi kultusza.....	109
A történelem jelentése és politikai haszna	119

A KOLLEKTÍV EMLÉKEZET TOPOSZAI

A város és az imaginárius történelem.....	135
Az első világháború emlékezete	152
A holokauszt magyar emlékezete	186
Holokausztemlékezet és identitáskeresés	200
1945 mint (csupán) emlékezeti cezúra	216
Ötvenhat egyéni és kollektív emlékezete.....	230
1956 mint mnemotörténeti esemény	243
A kollaboráció titkolt emléke.....	258
Az európai kollektív emlékezet állása és perspektívái	275
A kötet fejezeteinek eredeti megjelenési helye	299

Copyright © Gyáni Gábor, 2016
ISBN 978-615-5603-45-7

Gyermekeimnek, unokáimnak

Bevezetés

A téma és a feldolgozás módja a határátlépés körébe utalja ezt a könyvet: egyszerre szól ugyanis magáról a történelemről és annak „nem történelmi” utóéletéről, az egyéni, a kollektív és a hivatalosnak nevezhető emlékezetéről. Ilyenformán munkánk mind annak tárgyánál, mind pedig szemléletmódjánál fogva a történetírás és az emlékezet tanulmányok, a napjainkra önálló aldiszciplínává alakult *memory studies* határmezsgyéjén foglal helyet. Nem szorul bővebb igazolásra, hogy miért történetírói elbeszélés ez a könyv. Mindenekelőtt azért, mert a szerzője maga historikus. Ez azonban önmagában még nem magyarázza meg a műfaji besorolást. A történeti érdeklődésnek az emlékezet fogalmával összefüggő kérdések hosszú sorára történt újabb kiterjesztése tematikai gazdagodást eredményezett a történettudományban, nem feltétlenül hozta azonban magával a történetírás szakmai identitásvesztését. Arról van csupán szó ezúttal, hogy mivel az emlékezet (és az identitás szintén) maguk is hamisíthatatlanul történeti képződmények, a vizsgálatuk sem mellőzheti a „klasszikus” történetírói módszerek igénybevételét. Következésképpen, a kollektív, a társadalmi stb. emlékezetek múltja, és akár még a mai alakulástörténete is a történetírói megismerés legitim témájaként kutatható. Egyöntetűen ez volt és ez ma is a véleménye azoknak

a történészeknek, akik külön vizsgálódásokba kezdtek ezen a területen.¹

S mi található vajon a túloldalon, az emlékezet tanulmányok térfelén? Miben és hogyan tér el egyáltalán az emlékezet történetét firtató történeti munkától mindaz, amit a memória kutatók adnak elő ugyanerről? Az utóbbiak képviselőit az Olick–Robbins szerzőpáros így határozta meg egy (korai) historiográfiai áttekintésben a *memory studies* szakmai illetékességét: „a társadalmi emlékezet kutatásának nevezzük azokat a kutatásokat, melyek arra kíváncsiak, hogyan alakít bennünket a múlt, legyen az tudatos vagy tudattalan, nyilvános vagy magánjellegű, anyagi vagy kommunikatív, mindenki által elfogadott vagy vitatott. Ezen nem annyira a mnemonikus gyakorlatnak az egyes társadalmi helyszíneken folytatott különböző válfajait értjük, hanem a kollektív emlékezetet.”² A *memory studies* kutatói ennek megfelelően feltérképezik, meghatározzák, leírják és elemzik azon intézményeket, melyek egyrészt „előállítják” (a politika, a művészi és tudományos reprezentációk), másrészt hatékonyan terjesztik (a média) az emlékezetet. Különös előszeretettel vizsgálják az emlékezet különféle kulturális és kommunikációs formáit (csatornáit). Látható tehát, hogy a *memory studies* főként vagy kizárólagosan a mindenkori jelen emlékezeti gyakorlatával foglalkozik, melynek közeli és ritkábban a távolabbi múlt jelenti a történelmi referenciáját.

¹ Néhány jellegzetes idevágó munka. John R. Gillis, ed.: *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton University Press, Princeton, N. J. 1994.; Stefan Berger – Bill Niven, eds.: *Writing the History of Memory*. Bloomsbury, London, 2014.

² Jeffrey K. Olick – Joyce Robbins: *A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől” a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig*. Replika, 37, 1999. szeptember, 24. Az álláspont bővebb kifejtéséhez vö. Jeffrey K. Olick: *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*. Routledge, New York, 2007. Különösen 3–16.

Nem véletlen tehát, hogy a *memory studies* művelői többnyire a szociológia, a szociálpszichológia, a média- és az irodalomtudomány művelői; közvetlenül nem a múlt, hanem a múltra visszatekintő jelen érdekli inkább őket. Ez pedig a szorosabban vett történetírástól eltérő vonásokkal ruházta fel a *memory studies* művelését.

Wulf Kansteiner, a *memory studies* ismert kutatója meg is jegyzi, amikor a nemzedéki tagoltság elvét hasznosító magyarázó és elbeszélő séma történeti alkalmazását tárgyalja, hogy másként támaszkodik a történész és másként az emlékezet kutatója a generáció fogalmára saját értelmező munkájában. „A történész esetében a politikai nemzedék fogalmának alkalmazása megerősíti az ok-okozatiság specifikus modelljeihez való többé-kevésbé üdvös ragaszkodást [...]. A *memory studies* szakértője, ezzel szemben, egy kevésbé ambiciózus tervhez kapcsolódik annak segítségével. Képesse válik arra, hogy általa rekonstruálja az értelmezés uralkodó stratégiáit, ez olyan önmagában álló cél, ami anélkül is megállja a helyét, hogy magyarázatot tudna vele adni arra a kérdésre, miként formáltak ezek a [generációs] emlékezetek a történelmet.”³ Amíg tehát a történész tényleges társadalmi és történelmi szerepet tulajdonít az egyes nemzedékeknek, mint emlékezeti közösségeknek, addig az emlékezetkutatók pusztán csak megállapítják, hogy az egyes (nemzedéki alapon keletkező) emlékezeti közösségek által világra segített történelmi (a múltra utaló) reprezentációk ilyen vagy olyan hatást fejtenek ki a jelenbeli öntudatra. Az utóbbi kérdés azonban már nem foglalkoztatja a történészeket, sőt talán zokon is vennék, ha munkásságuk arra vallana, hogy áttévedtek az emlékezetpolitika területére. E belátásnak

³ Wulf Kansteiner: *Generation and Memory: A Critique of the Ethical and Ideological Implications of Generational Narration*. In: Stefan Berger – Bill Niven, eds.: i. m. 125.

ad hangot történészként (és nem emlékezetkutatóként) Mary Fulbrook is, amikor kijelenti: „sok történész főként egy meghatározott múlt rekonstruálására fókuszál, és nem a múlt emlékezetének a stratégiáit elemzi, hogy a változó későbbi jelen számára azonosítsa a szüntelenül egymásra következő múltak továbbélő hagyatékait”.⁴ Az egyesek által a „mnemotörténelem” címkéjével⁵ is ellátott effajta történeti érzékenységhöz igazodó történetírás és az emlékezet összetett viszonyának tárgyalására külön fejezetet szentelünk a későbbiek során.

Nálunk viszonylag kevés figyelmet kapott ez ideig a *memory studies* néven önállósult tudomány gyakorlata, bár született már néhány figyelemre méltó történeti (történeti-néprajzi) munka ezen a területen is.⁶ A *memory studies* el-

⁴ Mary Fulbrook: *History-Writing and 'Collective Memory'*. In: Stefan Berger – Bill Niven, eds.: i. m. 76.

⁵ Aleida Assmann: *Transformations Between History and Memory*. Social Research, 75, 1 (Spring 2008) 62.

⁶ Történeti (vagy történeti-néprajzi) monográfiák: Kovács Ákos: *Két körkép*. Sík, Bp., 1997.; Gyarmati György: *Március hatalma – a hatalom márciusa. Fejezetek Március 15. ünnepléséből*. Paginarium. Bp., 1998.; Romsics Gergely: *Mítosz és emlékezet. A Habsburg Birodalom felbomlása az osztrák és a magyar politikai elit emlékirat-irodalmában*. L'Harmattan, Bp., 2004.; Mikos Éva: *Árpád pajzsa. A magyar honfoglalás-hagyomány megszerkesztése és népszerűsítése a XVIII–XIX. században*. MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan, Bp., 2010.; Apór Péter: *Az elképzelt köztársaság. A Magyarországi Tanácsköztársaság utóélete 1945–1989*. MTA BTK TTI, Bp., 2014. Ld. továbbá: Czoch Gábor – Fedinec Csilla, szerk.: *Az emlékezet konstrukciói. Példák a 19–20 századi magyar és közép-európai történelemből*. Teleki László Alapítvány, Bp., 2006.; Keszei András – Bögre Zsuzsa, szerk.: *Hely, identitás, emlékezet*. L'Harmattan, Bp., 2015. S végül: a Korall című folyóirat *Történetírás és emlékezet* (41. 2010. 5–183.) és *Áldozatnarratívák* (59. 2015. 36–107.) című tematikus számainak anyaga. Komoly elméleti igényrel párosuló történeti emlékezetkutatásra példa: Keszei András: *Az emlékezet rétegei*. Korall, 41. 2010. 5–34.

lenben a szociológiai és a szociálpszichológiai tudományos diskurzusok keretében talált magának leginkább helyet.⁷ Ennek felel meg az is, ahogy Kovács Éva, az emlékezet tanulmányok egyik legkonceptuálisabb hazai művelője tudatosítja a problémát: „A következőkben [...] az emlékezet mesterségesen fogom a többi tudományágtól lehatárolva, elsődlegesen elméleti szociológiai problémaként tárgyalni.”⁸ Ezen belül egyaránt találni példát a kollektív emlékezet pszichológiai (szociálpszichológiai) megközelítésére,⁹ valamint a kreatív művészetek reprezentációinak a segítségével való tárgyalására.¹⁰

Könyvemben a történeti látásmód és munkamódszer gyümölcsöztetésével kívánok hozzájárulni a történelmi emlékezet kutatásához, még ha nem is szakítok a *memory studies* keretében hozzáférhető szociológiai és szociálpszi-

⁷ Erős Ferenc: *Az identitás labirintusai*. Janus/Osiris, Bp., 2001.; Losonczy Ágnes: *Sorsba fordult történelem*. Holnap, Bp., 2005.; Losonczy Ágnes: *Az ember ideje. Esszék az időről*. Holnap, Bp., 2009. 133–165.; Kovács Éva – Vajda Júlia: *Mutatkozás. Zsidó identitástörténetek*. Múlt és Jövő, Bp., 2002.; Kovács Éva: *Az emlékezet szociológiai elméletéhez*. In: Bodor Péter, szerk.: *Emlékezés, identitás, diszkurzus*. L'Harmattan, Bp., 2015. 237–260.; Kovács Éva: *Trianon, avagy „traumatikus fordulat” a magyar történetírásban*. Korall, 59. 2015. 82–107.; Zombory Máté: *Az emlékezés térképei. Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után*. L'Harmattan, Bp., 2011.; S. Varga Pál – Száraz Orsolya – Takács Miklós, szerk.: *A magyar emlékezhelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2013.; Feischmidt Margit et al: *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája*. L'Harmattan – MTA TK, Bp., 2014.

⁸ Kovács Éva: i. m. (Az emlékezet szociológiai) 238.

⁹ Pataki Ferenc: *Kollektív emlékezet és emlékezetpolitika*. In: Uő: *A varázsát veszített jövő*. Noran Libro, Bp., 2011. 221–294.

¹⁰ Kisantal Tamás: *Túlélő történetek. Ábrázolásmód és történetiség a holokauszt művészetében*. Kijárat, Bp., 2009.; Kékesi Zoltán: *Haladék – Holokauszt-emlékezet a kortárs művészetben*. Kijárat, Bp., 2012.; László János: *Történelem – történetek. Bevezetés a narratív szociálpszichológiába*. Akadémiai, Bp., 2012.

chológiai megismerési gyakorlattal. Ennek megfelelően főként, bár nem kizárólagos módon az emlékezet kauzálisan megragadható történetformáló szerepét vizsgálom, és ilyenként tekintettel vagyok arra az eszmei hatásra is, amit az emlékezet a mai világunkra gyakorol. A munkában közreadottak hosszabb kutatói periódus gondolati eredményei, amelyek külön-külön már napvilágot láttak. Amellett, hogy olykor alaposan átdolgoztam az egyes szövegeket, a kötetbe rendezés során összefüggő lineáris rendbe szerkesztettem az empirikus gondolatmeneteket. A probléma történeti tárgyalását előkészítő elméleti fejtegetésekben pedig tisztázni igyekeztem a történeti leírásban használt kulcsfogalmakat és elméleti referenciákat. A munka elvégzéséhez nagyban hozzájárult, hogy az utóbbi néhány évben a kollektív (a nemzeti) emlékezet kutatását az OTKA által támogatott K 108670. sz. *Művészetek és tudomány a nemzetépítés szolgálatában a 19. századi Magyarországon* c. kutatási projekt keretében folytathattam.

FOGALMI KERETEK

Történelem vagy (csupán) emlékezet?

A „kollektív emlékezetre vagy történetírásra van inkább szükség”? dilemmája arra a széles körben tapasztalható fejleményre utal, amely elsősorban a történelem sokoldalú használatában mutatkozik. „Egészen a közelmúltig – nagyjából a 19. század második feléig – a történelem mindig politikai tevékenység volt, a szónak a legtágabb értelmében. Mítoszokon keresztül foglalkozott az eredet kérdésével, alapításokkal és hatalmi legitimációval kapcsolatos kinyilatkoztatásokat tett, dicsőséges genealógiákat vázolt fel, életmód modelleket nyújtott és viselkedési előírásokkal szolgált a hatalmasok számára.”¹ A történetírásból akkor lett valódi tudomány, amikor autonóm és professzionális tevékenységgé alakult át, jóllehet továbbra sem szűnt meg táplálni (sőt olykor szinte a semmiből megteremteni) a nemzeti öntudatot és identitást.² A nemzeti történelem mesterelbeszélésbe foglalt előadása képezi továbbra is a tudományos történet-

¹ Pierre Nora: *A politikától veszélyeztetett történelem*. In: Szász Anna Lujza – Zombory Máté, szerk.: *Transznacionális politika és a holo-kausz emlékeztörténete*. Befejezetlen Múlt Alapítvány, Bp., 2014. 51.

² Vö. Stefan Berger (with Christopher Conrad): *The Past as History. National Identity and Historical Consciousness in Modern Europe*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2015.

írás elsőrendű feladatát. Igaz, egyes historikusok szerint ez ma már nem feltétlenül van így, mert a hagyományos történetírás „az összeomlás határán áll”, ami a történelem másféle „általános politizálódásából” következik. Abból tehát, hogy „a történész tevékenységének eredménye óhatatlanul ideológiává lesz: [...] a világ, melyben a történészek tevékenykednek, tehát amelyhez nekik is valamiképpen viszonyulniuk kell, ideológiai színezetet kapott. Ahogy annak idején saját történetiségükkel kellett szembenézniük, úgy a történészeknek ma ezzel a nehézséggel kell megküzdeniük.”³

A gyökeres változások egyik oka, hogy újabban túlzott mértékben előtérbe került a közelmúlt, a jelenkor története, mint ami a jelen szempontjából kivételesen fontos legitimáció forrása. Nem feltétlenül (csak) a nemzetállam történetiségének a késő antikvitás korából való eredeztetése, és nem is csupán a dicső középkor emlékezete szolgálhat ma már kellő történelmi igazolással, mint történt a 19. és 20. század nagy részében. Mivel a kérdésről bővebben is szólnunk majd a későbbiekben, ezúttal csak konstatáljuk, hogy az épp hogy letűnt idők történelme maga is *közvetlen haszonnal* járhat a mindenkori jelen számára. Nem is rest a jelenbeli politikai elit a saját céljaira kiaknázni a történelem aktualizálható értelmét, mint ahogy egy sor nem-állami szervezet (egyház, civil társadalmi szerveződés) is indítva érzi magát a történetmondó szerepére.⁴ Sőt, manapság az emberek maguk is

³ Pierre Nora: i. m. 51. Az ennek ellentmondó, konkrét elemzéseken nyugvó megállapításra ld. Stefan Berger – Chris Lorenz, eds.: *Nationalizing the Past. Historians as Nation Builders in Modern Europe*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010.

⁴ Néhány munka a kérdés tengernyi irodalmából. Jeremy Black: *Using History*. Hodder Arnold, London, 2005.; François Hartog – Jacques Revel, szerk.: *A múlt politikai felhasználásai*. L'Harmattan – Atelier, Bp., 2006.; Margaret MacMillan: *The Uses and Abuses of History*. Profile Books, London, 2010.; Gyáni Gábor: *Nemzet, kollektív emlékezet és public history*. Történelmi Szemle, 2012/3. 357–375.; Anssi

egyre aktívabb viszonyt kezdenek kialakítani a sajátjukként tekintett közös múlthoz. A történelemnek ekként való politikai instrumentalizálása, melyet történelempolitikának (Geschichtspolitik, historical policy) is neveznek újabban, azt is jelenti egyúttal, hogy mindinkább befészkel magát az állami identitáspolitikába a szorosan vett történetírói gondolkodásba is.⁵

Az állami emlékezetpolitika különösen nagy igényt támaszt a nemzeti közösség historizált önképére, amely a nacionalista beszédmód újbóli felvirágzását, annak utóvirágzását eredményezi. Az állami történelempolitika mindenhatóságának fontos biztosítéka az iskolai (történelem)tanítás, amely szoros állami irányítás alatt áll vagy lassanként ilyen helyzetbe kerül; a történelem mint iskolai tantárgy ugyanis maradéktalanul az állami emlékezetpolitika célkitűzéseit szolgálja.⁶

Az állami befolyás azonban ezen túl már a tudományos életet is közelebről érinti. Ennek beszédes jele volt a magyar kormány 2013-ban tett erőfeszítése egy saját, a Miniszterelnökség alá rendelt humán- és társadalomtudományi kutatóintézeti hálózat kiépítésére. Nem pusztán véletlen, hogy többségüket történelmi kutatóintézetként alapították, ami jelzi: az új keletű magyarországi történelempolitika megkezdte a tudomány leigázását, éppúgy járva el tehát, mint ahogy annak idején a kommunista párt tette, midőn az 1940-es

Halmesvirta – Kustaa H. J. Vilkkunen: *A születőben lévő public history. Az emlékezettermelés kutatásának új megközelítése*. Történelmi Szemle, 2012/3. 375–388.; Holger Fischer: *Public history, emlékezetkultúra, történelempolitika. Helyük Németország jelenkori történettudományában*. Történelmi Szemle, 2012/3. 389–410.

⁵ Vö. Alexei Miller – Maria Lipman, eds.: *The Convolutions of Historical Politics*. Central European University Press, Bp. – New York, 2012.

⁶ Gyáni Gábor: *A történetírás és a történelemtanítás konfliktusa*. Iskola-kultúra, 2015/7–8. 62–67.

évek végén, majd az azt követő években gleichschaltolta az akadémiát és az egyetemeket.⁷

Naivitás lenne azt gondolni, hogy mindez kizárólag az állami akarat túlbujánzásából következik; komoly társadalmi igény is megnyilvánul ez irányban. Az a civil társadalmi buzgólkodás, amely Magyarországon különösen az utolsó egy évtizedben volt megfigyelhető, és amely egyre inkább a maga kezébe kívánta venni a történelem elbeszélésének eddig csak a történészekre tartozó dolgát, ezt nyilvánvalóan igazolja. A 2010 óta immár közvetlenül is állami szinten koordinált történelempolitika hevélete is ez irányban hat. Ezt példázza, egyebek közt, a Trianon fentről is szított kultuszát éltető társadalmi egyesületek nagy száma és mobilizáló hatása: aktivitásuk jól látható nyomai a monumentumok, az emléktáblák, valamint a rituális megemlékező ünnepségek minden év június 4-én, vagy a témába vágó sok-sok kiadvány és médiaesemény, amely mind a 2000-es évek hozadéka.⁸

A helyzet valóban újszerű, hiszen egy ideje már megszokhattuk, hogy a történelem főként csak a tudósok (maga)ügye, a nagyközönség pedig, beleértve az államot is, inkább befogad, helyesebben elfogad, vagy elutasít, de nem maga írja a múlt történelmét. Ami abból az övé, az „csupán” a kollektív (a társadalmi) emlékezet birtoklása, melynek – egy többnyire még ma is érvényben lévő felfogás szerint –

⁷ Huszár Tibor: *A hatalom rejtett dimenziói. Magyar Tudományos Tanács 1948–1949.* Akadémiai, Bp., 1995.; György Péter: *Academia and State Socialism: Essays on the Political History of Academic Life in Post-1945 Hungary.* Boulder: Columbia University Press, New York, 1997.; Romsics Ignác: *Clio bűvöletében. Magyar történetírás a 19–20. században – nemzetközi kitekintéssel.* Osiris, Bp., 2011. 356–377.

⁸ Feischmidt Margit: *Populáris emlékezetpolitikák és az újnacionalizmus: a Trianon-kultusz társadalmi alapjai.* In: *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája.* L'Harmattan – MTA Társadalomtudományi Központ, Bp., 2014. 51–81.

a történetírás szintje alatt van a helye, még ha annak ellenében hat is. Manapság azonban azt lehet látni, hogy a kollektív emlékezet sok-sok formája kezdi átvenni a hatalmat a történelem megítélésének és ábrázolásának ügyes-bajos dolgaiban. Ez olykor odáig fajul, hogy a történész szakma intellektuális autonómiája kerül veszélybe e fejlemény eredményeként. Ami azért is előfordulhat, mert az állam tartja el (kötségvetési forrásokból) a tudományos műhelyeket, és a történettudósok (is) az állam közvetett alkalmazásában állnak. A helyzet ma úgy fest, hogy a jutalmazás (melynek hazai kedvezményezettjei a Veritas, a Terror Háza Múzeum és a felekezeti egyetemek), és a büntetés (elszenvedői az egyetemek, a Politikátörténeti Intézet, az '56-os Intézet és lassanként már az akadémiai történettudományi intézet is) eszközével jól sakkban tartható a tudomány világa. E tudománypolitika megannyi következménye a szemünk előtt formálódik: az államnak nem tetsző történeti kutató közösségek lassan sorvadásnak indulnak, hogy helyüket elfoglalják az „átállt” kutatók. Ennek a helycserének a mechanizmusa pedig kísértetiesen emlékeztet a tudományos élet második világháború utáni vészes fejleményeire.

Azért, hogy pontosan érzékelni lehessen, miért is „természetellenes” az előbbieken vázolt fejlemény, vissza kell pillantanunk a történeti előzményekre, áttekintve azt a történeti utat, amely a szakszerű történetírás, valamint a népi, a társadalmi, a kollektív emlékezet viszonyát oly hosszú időn át (máig szóló érvénnyel) megszabta. Miként alakult a történelmi emlékezet sorsa: kinek a kezébe került, ki gondozta és uralta a modern nemzetállami időkben, és hogyan alakult a kollektív emlékezet és a történetírói történelem akkori kapcsolata? Erre keresünk választ a következőkben.

*

A kollektív emlékezet fogalmának a múlt hagyományban testet öltő öntudata felel meg; hosszú századokon át ez jelentette a múltra való (vissza)emlékezés domináns, ha nem is egyedüli módját. A mindenkori elitek is gondoskodtak a saját ízlésüknek megfelelő történetképek előállításáról, azok azonban alig vagy egyáltalán nem különböztek az előbbtől, és ezért nem is válhatott belőlük történelem, legalábbis nem olyan, amelyet a történetírás modern szakszerű, akademizált válfaja képvisel. A 19. századot megelőzően nem létezett tehát a mai nemzeti történeti tudatnak megfelelő általános, koherens és mindenki által egyaránt legitimnek tekintett tudás a történelmi múltról. Az utóbbi kialakulását a modern történeti tudat világra jötte tette csupán lehetővé. Ezen az időnek azt a fogalmát értjük, amely a kumulativitást alapul véve a fejlődésben (a tökéletesedésben) és nem kizárólag csupán a vallási teleológiában (haladás a Megváltás felé) megnyilvánuló kronologikus linearitás skáláján helyezi el jelen, múlt és jövő egymást követő eseményeit. Egyes teoretikusok szerint erre a döntő szellemi változásra, helyesebben váltásra a 18. század derekán, a század második felében került sor: ettől fogva beszélhetünk modern történeti (idő)tudatról.⁹ Ennek értelmében a múlt végtelennek tetsző folyama nem merül ki a pusztá ismétlődés monotonijában, hanem szekvenciálisan tagolt korszakokra esik szét, és ebben az egymásra következésben valamiféle logika rejlik, amit a kauzális magyarázat tehet értelmessé (intelligibilissé). Ez azt a feltételezést rejtí magában, hogy valamiből csak egy bizonyos dolog következhet és az a valami pedig adott történelmi tényekből, korábban végbement fejleményekből fakad.¹⁰ Nem kevésbé fontos, hogy

⁹ Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz, Bp., 2003. 345–430.

¹⁰ Az (okozatiság) szisztematikus áttekintéséhez vö. R. E. Atkinson:

a múlt mint történelem ezen elgondolása, a róla való beszéd előfeltételezi a múlt folyamatának *töretlen linearitását*. Végül: a múltat (éppúgy, mint a jelent) a történelem állítólagos szelleme (ez a történetírói historicizmus vezérelve), vagy valamely materiális erő (ez a marxista felfogás kiindulópontja) tartja folytonosan előrehaladó mozgásban.

Ezek tehát azok a gondolati (fogalmi) előfeltételek, melyek folyományaképpen a 19. század elején színre léphetett a porosz akadémiai körökben kimunkált *modern szakszerű* történetírás, ami eltért mind a történelem filozófiai (akkor hegeli) megközelítéstől, mind pedig annak magában az irodalomban (a fikcionalizálásban) testet öltő beszédmódjától. Következésképpen az empirikus (nem filozófiai) és a realista (nem a fantáziában gyökerező) gondolkodás jutott benne szóhoz.

S mi vajon e tudományos diszciplínaként definiált szakszerű történeti gondolkodás (kutatás és írás) megkülönböztető tartalmi jegye? Elsőként az, hogy szisztematikus tudással szolgál a nemzeti keretek közé szorított múlt teljes univerzumáról; ez állítja szembe a hozzá képest feltétlenül partikuláris kollektív emlékezettel. A korban aktuálisnak tetsző igényekhez igazodva, ami a nacionalizmus mindenhatóságáról tanúskodik a szellem (és csak részben a gazdaság) dolgaiban (szabadkereskedelem), a történelem újszülött tudománya a politika (az állam) társadalomszervező szerepének időbeli állandóságát és primátusát posztulálta mint afféle igaz történelmet.¹¹ A történetírás így kikristályosodó

Knowledge and Explanation in History. An Introduction in the Philosophy of History. Cornell University Press, Ithaca, 1978. 140–187.

¹¹ A következő gondolatmenet sokat köszönhet az alábbi néhány munkának. Georg G. Iggers: *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig*. Gondolat, Bp., 1988.; Gérard Noiriel: *A történetírás „válsága”. Elméletek, irányzatok és viták a történelemről tudománnyá válásától napjainkig*. Napvilág, Bp., 2001.; Monika Baár:

tudományos ethosza a racionális megismerés lehetőségébe vetett feltétlen hit premisszáján (ideálján és normáján) alapult, ami – más körülményekkel párosulva – szembefordította a kizárólag csak legendaként, hagyományként, egy szóval kollektív emlékezetként megfogalmazható múlttal. A racionalitás, mint a történeti megismerés máig döntő követelménye és szokásszerű gyakorlata volt hivatva megalapozni a történetírás tudományos mibenlétét, amely a múlt minden egyéb történelmi referenciájú beszédmódnál (beleértve a fikcionalizást, és a társadalmi emlékezetet) igazabb képét adja.¹² S mitől racionális vajon a történetírói megismerés?

A szakszerű történetírás nem egy adott rendi vagy más-milyen partikuláris társadalmi csoportnak, hanem a magára az emberiségre nézve is reprezentatív tartott modern nemzetállamnak a történeti múltját beszéli el: mely utóbbihoz képest a többi történeti toposz kisebb értékű valami, mellyel a laikus vagy a félig laikus (helytörténet, várostörténet stb.), esetleg a regényes, a szórakoztatást célzó irodalmi történetmondás keretében szokás foglalkozni. A történetírás magának tartja fenn tehát azt a jogot, hogy a nemzet történelmi múltját elbeszélve magasztos ideált sugárzó erkölcsi és politikai mondanivalót fogalmazzon meg a mindenkori jelen számára. A történetírás ezzel egyúttal igazolja is a modern nemzetállamok maguk korabeli létjogosultságát, mi-

Historians and Nationalism. East-Central Europe in the Nineteenth Century. Oxford University Press, Oxford, 2010.; Stefan Berger: *The Past as History. National Identity and Historical Consciousness in Modern Europe.* Palgrave Macmillan, London, 2015.

¹² A fikcionális és a tudományos (a tények ismeretén alapuló) történeti beszédmód valamikori szétágazásáról, és mai közeledéséről ld. Gyáni Gábor: *A történelmi regény „igazsága”. Tény és fikció kapcsolata.* In: Bednics Gábor – Kusper Judit, szerk.: *Mesterkönyvek faggatása. Tanulmányok Gárdonyi Géza és Bródy Sándor művészetéről.* Ráció, Bp., 2015. 15–44.

vel a modern nemzetállam valóságát, mint a múlt végső beteljesülését mutatja fel. Ami, ennek megfelelően, azért is teljességgel érthető emberi entitás, mert célirányos mozgás nyilvánul meg benne.¹³

A történetírás legitim módon foglalja el tehát helyét a tudományok között, hiszen kauzális viszonylatokat tár fel, módszeres kutatásra tör, a tudományos közösség által megvitatható megbízható megállapításokat tesz, és ugyanakkor elfogulatlannak tünteti fel magát a történelem dolgait megítélve. Az utóbbit a történeti megismerés objektivitásának nevezik, amely többnyire azt követeli meg csupán a historikustól, hogy szigorúan betartsa egyes kutatási és elbeszélői technikák és procedúrák szabályait, amit a forráskritika, a kauzális érvelés és a retorikamentes nyelvhasználat kötelme előír számára.¹⁴

S még valamit meg kell itt említeni. A jelenben már nem létező múlt megismerhetőségét kizárólag a (történet) tudomány eszközeivel véghezvitt megfigyelés garantálhatja. Hogyan tehető azonban megfigyelés tárgyává az, ami már nincs, amiről tehát érzékszervi úton nem szerezhető közvetlen tapasztalati tudás? Ennek egyedül lehetséges módja az, hogy a múltból fennmaradt, és ezt a múltat dokumentáló nyomok alapján visszakövetkeztetünk a valamikori

¹³ Hayden White: *Droysen's Historik: Historical Writing as a Bourgeois Science.* In: Uő: *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation.* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987. 83–103.; Hayden White: *A történelmi értelmezés politikája: szaktudománnyá válás és a fenséges kiszorítása.* In: Uő: *A történelem terhe.* Ford. John Éva. Osiris, Bp., 1997. 205–250.; Nicolai Hartmann: *Teleológiai gondolkodás.* Ford. Redl Károly. Akadémiai, Bp., 1970. 47–59.

¹⁴ Lionel Gossman: *Between History and Literature.* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990. 285–324.; Jörn Rüsen: *A történelem retorikája.* In: Thomka Beáta, szerk.: *Narratívák 3. A kultúra narratívái.* Kijarat, Bp., 1999. 39–50.

életre azért, hogy rekonstruáljuk. Ezért is van oly égetően nagy szükség a nyomok azon tárházaira, amelyek mint archívumok, könyvtárak, és másféle közgyűjtemények hiánytalanul ellátnak bennünket az írott forrásokkal és a múlt megannyi tárgyi rekvizitumával.¹⁵

Ekként épül fel a történettudomány impozáns épülete, amely fokozatosan behatol az iskolák és a médiumok világába, hogy elfoglalja, legalábbis átítassa a kulturális infrastruktúra szinte összes szegmensét, hogy egyszersmind a modern politikai kultúra (a politika művészetének az) irányítójaként is hatni tudjon. Nem a történészek vezetik persze orruknál fogva a világot, az viszont egészen nyilvánvaló, hogy a nemzeti közösségek historizált öntudata, melynek mindig is a történészek történelme az egyik fő ihlető forrása, roppant nagy befolyásra tesz szert a modern európai társadalmak életében.

Úgy tűnhet ezek után, hogy nincs komolyan számba vehető alternatívája a történelemnek, a múlt történészek által elképzelt és propagált fogalmának. A 20. századi totalitárius politikai rezsimek berendezkedésével egy szempillantás alatt kiderült azonban, hogy játszi könnyedséggel manipulálhatja valamely regnáló államhatalom – a történészek aktív közreműködésével! – a történeti tudatot. Az ekkori negatív tapasztalatok máig ható illúzióvesztéssel jártak a történetírás, mint tudomány tárgyszerűségére, objektívítására és szavahihetőségére nézve.

Ezzel közel egy időben újra felmerült egy korábbi elképzelés azt illetően, hogy az emlékezet amellett, hogy szigorúan tudományos formát ölt magára, tisztán társadalmi tudat-

¹⁵ A történetírói tudás és a levéltári kánon közötti belső kapcsolatról: Pierre Nora: i. m. 56–57.; Gyáni Gábor: *Levéltári kánon és történetírói tapasztalat*. In: Uő: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2010. 32–41.

ként is képes tovább élni. Ez a felismerés keltette életre a kollektív emlékezet *tudományos* fogalmát, aminek a francia szociológus és szociálpszichológus, Maurice Halbwachs volt a két háború között a legismertebb szószólója. Halbwachs idevágó gondolatait azonban majd csupán a 20. század vége felé fedezik fel újra, hogy rá támaszkodva tudják értelmezni azt, ami napjaink emlékezeti kultúrájában zajlik.

Halbwachs adottnak veszi saját kollektív emlékezet fogalmának a definiálása során a történetírói historizmus történelem fogalmát, elismerve, hogy a történészek történelme a múlt egyedül racionális és egyben univerzális hatókörű elképzelése, amely így mindenben megfelel a modern, a civilizált világ által ez irányban támasztott igényeknek; a kollektív emlékezet, ezzel szemben, szükségképpen partikuláris és irracionális (igazolhatatlan).¹⁶ Ez alapon állítja Halbwachs, hogy a kollektív emlékezet kétségkívül irányzatos, elfogult, és érvényében korlátozott tudatforma, amely így nem szolgál(hat) elégséges tudással a múltról, nem úgy, mint a nemzeti közösség múltját történelemként elbeszélő történetírás. Történelemből, természetesen, mindig csak egy van, és ez az, ami kezeskedik azért, hogy a történészek történelme a múlt egyetemes és igaz beszámolója lehessen. Kollektív emlékezetből viszont egynél mindig több is akad, melyek mindegyike egy-egy meghatározott szemszögből adja tovább a múlt igazságát, a kollektív emlékezet ilyenformán soha sem képezheti önmagában az igaz történelem gondolati alapját.

Nagyot ugorva most az időben, az 1980-as évek elején hamarjában napirendre került az opcionális, az alternatív

¹⁶ Maurice Halbwachs: *A kollektív emlékezet*. In: Felkai Gábor és mások, szerk.: *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Új Mandátum, Bp., 2000. 303–433.; Uő: *Az emlékezet társadalmi keretei*. In: Ferge Zsuzsa, szerk.: *Francia szociológia (Válogatás)*. KJK, Bp., 1971. 124–132.; Uő: *On Collective Memory*. Ed., trans. and Intr. Lewis A. Coser. University of Chicago Press, Chicago, 1992.

emlékezetformák lehetőségének (és érvényességének) újra-gondolása. A kollektív emlékezet Halbwachs által felvetett fogalma jelentette itt a legfőbb ösztönző forrást, ami azért is paradoxon fejlemény, mert Halbwachs, mint ahogy azt korábban említettük, a 19. századi történetírói historizmus fogalmai szerint alkotta meg saját kollektív emlékezet fogalmát. Az ezt követően egyre terebélyesedő diskurzus azonban lassanként kezdett eltávolodni az eredeti halbwachsi elgondolásoktól.

Nem feladatunk, hogy akár csak fő vonalaiban is bemutassuk a kollektív emlékezet számos új fogalmi értelmezését, amely többek közt Yosef Hayim Yerushalmi, Pierre Nora vagy Jan Assmann munkássága nyomán vett napjainkban merőben új irányt.¹⁷ Ahelyett, hogy mereven szembeállítanák őket egymással, a kettő egybemosódását regisztrálják inkább vagy a fúziójukat szorgalmazzák, bár tudott dolog, hogy milyen komoly veszélyekkel is együtt járhat mindez. A *memory boom*ként emlegetett jelenség áll a dolgok háttérben, amely a történészek történelmével szemben megnyilatkozó egyre nagyobb elégedetlenségből is fakad. Amikor nyíltan meghirdetik a „mindenki a maga történésze” elvét, ezzel kifejezik azt az igényt, hogy bárkinek elvitathatatlan joga van megszólalni a nyilvánosság előtt a történelem dolgait elbeszélendő. Ráadásul ezt még azzal is összekötik, hogy a kollektív emlékezet keretében megidézett múlt a történészek történelménél igazabb képét adja a valamikori eseményeknek. Visszatérni látszik tehát ily módon a kollektív emlékezet feltétlen érvényességébe vetett valamikori társadalmi meggyőződés, aminek a professzionális történetírás egy időre legalábbis véget vetett.

¹⁷ A kérdést korábban bővebben áttekintettem. Gyáni Gábor: *Kollektív emlékezet és történetírás: kapcsolatuk ellentmondásossága*. In: Uő: i. m. (2010) 68–84.

Szóljunk végül néhány szót magáról a *memory boom*ról is. A 20. századi társadalmi-politikai megrázkódtatások személyesen átélt élményeire referáló kollektív memória annak kifejezett igényével párosul, hogy benne és általa közvetlenül a történelmi tapasztalat igazsága szólal meg. Ennek a tapasztalatán okulva nevezi Annette Wieviorka saját korunkat a „tanú korának”,¹⁸ Nora pedig a „megemlékezés korának”.¹⁹ Ezzel arra kívánnak utalni, hogy különösen megerősödött napjainkban a történelem ágenseinek a történelem elbeszélése iránti hajlama. A saját egyéni és a többnyire még csak számon sem tartott történelmüket visszaperlő egyének és társadalmi csoportok jelentik be ezáltal igényüket önnön múltjukra, mellyel megrendült (vagy hiányzó) identitásuk megeremtését és fenntartását szeretnék elérni. Ez azt is jelenti egyúttal, hogy nem bízzák rá magukat többé automatikusan a történelem nemzeti mesterelbeszélésére, mint amiből identitást nyerhetnének maguknak.

A kollektív emlékezet új modusa egyszerre hat mint tömegkultúra és kerül kapcsolatba a politikai diskurzussal. A hivatásos történészek által megalkotott történelem helyét felváltani kívánó public history többnyire és jellemző módon maga is a kollektív emlékezet bő forrásából táplálkozik: témát és anyagot merít belőle, miközben – szelektív módon – kiaknázza persze a történelem tudományos diskurzusát is. Azokhoz szól főként, akik kevésbé a tudományos, mint inkább a közérthető és számukra hasznosnak tetsző történelmet igénylik, azt, amely a saját kollektív emlékezeti hagyományukban (vagy csupán a kitalált hagyományukban) szereplő elképzelésekkel is többé-kevésbé egybecseng.

¹⁸ Annette Wieviorka: *L'ère du témoin*. Plon, Paris, 1998.

¹⁹ Pierre Nora: *A megemlékezés kora*. In: Uő: *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Vál., szerk.: K. Horváth Zsolt. Napvilág, Bp., 2010. 298–326.

S itt van végül a történelem instrumentalizálása, átpolitizálása, politikai használata, ami gyakran a public history politikai kamatoztatására is alkalmat ad. Amikor az állam bejelenti illetékességét a történelem dolgainak a megítélésére, sőt még meg is szabja, hogy milyen történetképek kerüljenek forgalomba az általa közvetlenül ellenőrzött szférákban (iskola, média, politikai közbeszéd, identitáspolitikai), a (politikai) hasznosság pragmatizmusával közelít a történelemhez. Ahogy egy későbbi fejezetben részletesen is beszélünk majd róla, ami itt igazán számít, az nem az, hogy milyen tudományosan ellenőrzött tudás jön létre a közeli és távolabbi múltból; a hangsúly inkább arra esik, hogy melyik tudás (tudásnak álcázott üzenet) érhet jobban célba a tömegdemokrácia feltételei közt folyó hatalmi harc eszméi terepén. Ez rejlik a történelem átpolitizálásának szándéka mögött, amely a „használatos múlt” előállítását és hatásos propagálását célozza, amely számít a public history útján gerjesztett kollektív emlékezetre is.

Milyen történészi válasz születhet erre? Az első magától értetődő reakció a régi tudományos ideál védelme, ami a kollektív emlékezet mint olyan teljes elutasítását vonja maga után. Ez a beállítódás vezeti a legtöbb gyakorló történészt az eset kapcsán, jóllehet a teoretikusok közül is többen erre hajlanak.²⁰ Ugyanakkor nehéz meggyőzően érvelni – a kollektív emlékezet és a public history ellenében – a már megszokott történetírói racionalitás mellett, ha tekintetbe vesszük, hogy mi minden megváltozott az utóbbi időben az

²⁰ Pl. Apor Péter: *Hitelesség és hitetlenség: emlékezet, történelem és közelmúlt-feldolgozás Kelet-Közép-Európában*. Korall, 41. 2010. Különösen 177–178.; Paul Ricoeur: *Memory, History, Forgetting*. Trans. Kathleen Blamey and David Pellauer. University of Chicago Press, Chicago, 2004. 498.; Allan Megill: *Historical Knowledge, Historical Error. A Contemporary Guide to Practice*. University of Chicago Press, Chicago, 2007. 18, 22, 37.

élet egészében. Ennek egyik, bár korántsem egyedüli vetülete a tudományos megismeréssel kapcsolatos szkepszis eluralkodása, a posztmodernként megnevezett tudományos gondolkodásmód és szellemi érzékenység koráramlattá válása. Ma már lehetetlen úgy egyszerűen visszatérni a 19. századi pozitivistára, naiv realistára, a megismerés objektivitásának eszményét valló történészi identitáshoz, mely történészi *ars poetica* felmelegítése nem ad már kellő muníciót a diskurzusok mai heves konfrontációjában.

A veszélyekkel éppúgy számot vetve, mint a tudományos gondolkodás újabb felmerülő dilemmáit sem feledve meg kell tehát állapítani, hogy a történetírás sem háríthatja el többé magától a kollektív emlékezet által támasztott kihívást. Nem lehet ugyanis nem létezőnek tekinteni annak létjogosultságát, hogy mindenkinek „joga” van aktív és többé-kevésbé autonóm viszonyt teremteni a sajátjának tekintett múltjához. S nem pusztán azért, mert a kollektív emlékezet olyasmit (is) exponál a múltban történetekből, melyet a legritkább esetben képes a történész kellőképpen feltárni és elbeszélni, úgymint a múlt autentikus ágensi tapasztalatát.²¹ Hasonlóan nagy a jelentősége itt annak is, hogy a 20. század különösen drámai történelmével kapcsolatban van és lehet érdemi mondanivalója az ágensi, vagyis a népi, a társadalmi, a kollektív emlékezet mai szószólóinak. Csak egyetérthetünk tehát azzal a francia historikussal, aki szerint: „a történész nem az egyedüli letéteményese és nem a legfőbb szereplője a kollektív emlékezet átadásának. Hisz nagyon sokan vesznek részt ebben rajta kívül is. A kultúrában minden emlékezet.”²²

²¹ A probléma beható tárgyalásának szentelt korábbi könyvem. Gyáni Gábor: i. m. (2010)

²² André Burguière: *Nemzeti örökség, emlékezet és történelem*. In: Erdősi Péter és Klement Judit, szerk.: *Vis-à-vis. Tanulmányok az Atelier fennállásának 25. évfordulójára*. Atelier Európai Társadalomtudományok

Könyvünk ennek az újfajta, mondhatni modern kollektív emlékezetnek a tényszerűen megragadható genezisébe igyekszik bevezetni az olvasót úgy, hogy esettanulmányok egymást követő sorozatán át követi nyomon a különféle kollektív emlékezeti alakzatok keletkezését és működési módját. E sorok szerzője szerint nem az ma a történész egyedüli dolga a kollektív emlékezettel kapcsolatban, hogy saját kritikai éleslátását – a történeti forráskritika eszköztárát – latba vetve mindenáron hiteltelenítse az ágensek tapasztalatainak átadására szakosodott, olykor persze mitizáló, legenda- és meseszerű elbeszéléssel szolgáló kommunikatív emlékezetet.²³ A történész munkája itt főként abban áll, hogy igyekezzék rekonstruálni ezen kollektív emlékezeti entitások természetét, és megállapítani közvetlen történelemformáló erejüket. Ha így jár el, akkor talán elérheti, hogy nem csak magyarázza, de egyúttal érti is a múltbeli cselekedeteket.

és Historiográfia Tanszék – Korall Társadalomtörténeti Egyesület, Bp., 2015. 163.

²³ A kommunikatív emlékezet assmanni fogalmáról van szó. Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz, Bp., 1999. 51–53.

Emlékezeti kánonok – emlékező közösségek

„Minden cselekvéshez felejtés is tartozik, ahogyan a szerves élethez nem csupán fény, hanem sötétség is. Aki minden porcikájában csak történetien érzékelne, ahhoz hasonlítana, akit az alvástól való tartózkodásra kényszerítenek. [...] Lehetséges tehát csaknem emlékezet nélkül élni, sőt boldogan élni [...], az azonban teljességgel lehetetlen, hogy felejtés nélkül egyáltalán éljünk” – szövezt Nietzsché a historizmus és a historizálás tetőzése idején, az 1870-es években.¹ A túl sok emlékezés, a túltengő történelmi érzék tapasztalatán kifakadó Nietzsché ma ugyancsak meglepődne látva, hogy manapság a túl könnyű és ezért felettébb kártékony felejtés az aggodalmak egyik fő forrása. Elfelejtett emlékezés – olvasunk egy tudományos írás címében, melynek filozófus szerzője arról elmélkedik, hogy miért vált a mai Magyarországon egyre súlytalanabbá az emlékezés, és mi okozza, hogy eközben elsikkad a múlttal való szembenézés eltökéltsége.²

¹ Friedrich Nietzsché: *A történelem hasznáról és káráról*. Akadémiai, Bp., 1989. 31.

² Karácsony András: *Elfelejtett emlékezés*. Századvég, 2001. tavasz, 111–124. A „Szembenézés a múlttal” (coming to terms with past, Vergangenheitsbewältigung) mint a diskurzus egy fajtája széles körben elterjedt az utóbbi évtizedekben idehaza is. Vö. Fundamentum, 2003/1. 39–58. S ez csupán egy példa. A külföldi diskurzusokról: Mary

Másfél évtizeddel ezelőtt egy olyan monográfia is napvilágot látott, melynek szerzője azt próbálta bemutatni, hogy 1956 emléke miért és hogyan mosódott (és mosódik ki folyamatosan) a hazai kollektív emlékezetből.³ De idézhetjük napjaink egyik vezető magyar filozófusát, aki egész teóriát kerekít az emlékezet nélküli társadalom fogalmáról. Assmanni értelemben vett kulturális emlékezetet – Heller Ágnes szerint – csak a vallás tudott eddig teremteni, az állam akkor járt e téren némi sikerrel, ha nemzeti, etnikai és/vagy vallási elemeket is igénybe vett e vállalkozásához. A modern társadalom, vagyis az autonóm civil társadalom azonban teljességgel alkalmatlan erre a feladatra: „a modern időkben a civil társadalomnak vagy a *bürgerliche Gesellschaft*nak mint ilyennek nincs kulturális emlékezete.” Ez persze nem is olyan nagy baj Heller szerint, mert: „A civil társadalom emlékezet nélkül is létezhet, simán működhet az érdekkonfliktusok és az együttműködés módozatai révén, rövid távú, jövőorientált tevékenységekre és rövid távú memóriára korlátozódva, archívum és utilitarista megfontolások vezette utópia nélkül.”⁴

Fulbrook: *A német nemzeti identitás a holokauszt után*. Helikon, Bp., 1999. különösen 202–250; Jeremy Black: *Using History*. Hodder Arnold, London, 2005. 92–115.; Stefan Berger: *German History Politics and the National Socialist Past*. In: Alexei Miller – Maria Lipman, eds.: *The Convolutions of Historical Politics*. CEU Press, Budapest – New York, 2012. 21–44.; Henry Rousso: *Hogyan válik globálissá az emlékezet?* In: Szász Anna Lujza – Zombory Máté, szerk.: *Transznacionális politika és a holokauszt emlékezettörténete*. Befejezetlen Múlt Alapítvány, Bp., 2014. 26–33.

³ György Péter: *Néma hagyomány. Kollektív felejtés és a kései múltértelmezés. 1956 1989-ben (A régmúlttól az örökségig)*. Magvető, Bp., 2000. A könyvben foglalt koncepció bírálatához ld. Gyáni Gábor: *1956 elfelejtésének régi-új mítosza*. Élet és Irodalom, 2001. február 9. 8.

⁴ Heller Ágnes: *Van-e a civil társadalomnak kulturális emlékezete?* Kritika, 2001/3. 16.

Nem világos ugyanakkor, hogy a Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Jan Assmann és olykor Yosef Hayim Yerushalmi műveire hivatkozó, itt épp csak felvillantott vélemények hangoztatói mit értenek az általuk egyébként kárhoztatott felejtésen. Számomra úgy tűnik, hogy nem az emlékezés, a kollektív emlékezet, hanem egyes-egyedül az emlékezet politikai felhasználása, a memória hatalmi célok érdekében való instrumentalizálása, a hatalmi felejtetés képezi előadásuk voltaképpeni tárgyát. Ezek után az a kérdés merül fel: ennyiből állna csupán a modern emlékezet teljes komplexuma? A következőkben igyekszem majd bebizonyítani, hogy a kollektív emlékezetet kulturális megnyilvánulási formájában sem szűkíthetjük le az emlékezetpolitika fogalmában összegzett gyakorlatra.⁵

A halbwachsi fogalompár (emlékezet és hagyomány) nyomán minden elemző határozott különbséget tesz az emlékezet két válfaja között: Pierre Nora a *spontán* és a *történelem révén megragadott* emlékezet különbségét tételezi, Jan Assmann pedig a *kommunikatív* és a *kulturális* emlékezet különbségéről beszél.⁶ Amint arról korábban volt már szó,

⁵ A politikai felejtetés fogalmáról és működési mechanizmusairól ld. Keszei András: *Az emlékezet rétegei*. Korall, 41. 2010. 21–24.; Gyáni Gábor: *Emlékezés és felejtés mint (politikai) stratégia*. In: Uő: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2010. 321–335.; Pataki Ferenc: *Kollektív emlékezet és emlékezetpolitika*. In: Uő: *A varázsát veszített jövő*. Noran Libro, Bp., 2011. 276–285.

⁶ Maurice Halbwachs: *A kollektív emlékezet*. In: Felkai Gábor és mások, szerk.: *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Új Mandátum, Bp., 2000. 303–433.; Uő: *Az emlékezet társadalmi keretei*. In: Ferge Zsuzsa, szerk.: *Francia szociológia (Válogatás)*. KJK, Bp., 1971. 124–132.; Uő: *On Collective Memory*. Ed., trans. and Intr. Lewis A. Coser. University of Chicago Press, Chicago, 1992.; Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között*. In: Uő: *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Vál., szerk.: K. Horváth Zsolt. Napvilág, Bp., 2010. 13–

pusztán mnemotechnikai eltérést konstatálhatunk közöttük: a kommunikatív emlékezet esetében a múltat folyton rekonstruálják és (performatív módon) előadják, a kulturális emlékezet pedig egyszerűen írásba (vagy más esztétikai formába) foglalja az emlékezetben tartott múltat. Amíg tehát az előbbit nagyfokú képlékenység, addig az utóbbit a kommemoratív tartalomként kanonizálódó múlt szilárdsága jellemzi. Innen tekintve, az emlékezet kanonizált és hagyományba foglalt formája áll szemben egymással. Ahhoz azonban, hogy pontos fogalmunk legyen a két típus döntő különbségéről, tanácsos Assmannhoz fordulnunk.

A kánon a hagyománynak az a formája, „amely tartalmaz a legnagyobb fokú kötelező erővel, formailag pedig a legnagyobb mérvű rögzítettséggel bír. Sem hozzátenni, sem elvenni belőle, sem változtatni rajta nem szabad” – írja Assmann.⁷ A hagyomány ilyenformán kizárólag csak a kulturális emlékezet keretei között kerül a kánon hatalma alá, akkor tehát, amikor a norma és a rögzítettség kerül előtérbe az emlékezés megformálásában. A hagyomány írásba foglalása ugyanakkor eleve már valamilyen kánon alapján történik, az így tovább adott (az áthagyományozott) emlékezet későbbi sorsát – és kivált ezen emlékezet politikai hasznosulását – pedig közvetlenül maga a kánon szabja meg. A kánon az alternatívák *elkülönítésével*, a *kiválasztott elemek körülkerítésével* járul hozzá ahhoz a folyamathoz, melyben a hagyomány feloldódik a kulturális emlékezetben. A kánonra, szűkebb értelemben, nemcsak az elkülönítésben, de a kirekesztésben, a minősítésben is nagy szerep hárul. A kánonképződés a kirekesztett hagyomány diszkriminálásával jár együtt, aminek eredménye a felejtés.

33.; Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magas kultúrákban*. Atlantisz, Bp., 1999.

⁷ Jan Assmann: i. m. 103.

Összefoglalva az eddig elmondottakat: a kulturális emlékezet a hagyomány kánonok szerint történő kiválogatásának az eredményeként jön létre, ami szükségképpen a hagyomány részleges elvesztésével jár együtt. A keresztény hagyományban például – jegyzi meg Assmann – apokrif iratok elképesztően nagy tömege maradt fenn, ezzel szemben a rabbinikus hagyomány szisztematikus felejtésre ítélte a nem kánoni irodalom majdnem teljes egészét. Yerushalmira utalhatunk e ponton, aki részletesen bemutatta a rabbinikus hagyomány rabbinikus történetírást behelyettesítő szerepét. A bibliai beszámoló önmagában elegendő anyagot szolgáltatott a zsidó nép tagjai számára az emlékezet változatlan megőrzéséhez; emiatt nem támadt bennük igény a történelem egy ehhez képest új fogalmára azért, hogy megfelelően alkalmazkodhassanak mind Rómához, mind a nála később létrejött világbirodalmak (és dinasztikus államok) bármelyikéhez.⁸

Az előbbieken vázoltakhoz hasonló elképzelést fejt ki Hannah Arendt is a „ha nincs hagyomány, akkor nincs áthagyományozott időbeli folytonosság sem” gondolatát megfogalmazva. Hiszen: „az emlékezet, amely csupán egy, noha egyik legfontosabb módja a gondolkodásnak, tehetetlen az összefüggések előre meghatározott keretein kívül, s az emberi tudat csak a legritkább esetekben képes olyasmit megőrizni, amely semmihez sem kapcsolódik.”⁹

S ezzel új értelmet adhatunk a felejtés szónak, amely éppúgy jelenti a nem emlékezést, az emlékezet elhárítását, mint ahogy kifejezheti a hagyomány folyamatának a megszakadását is. Ahogy Yerushalmi egy helyen fogalmaz: „népek,

⁸ Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Osiris, Bp., 2000. 40.

⁹ Hannah Arendt: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Osiris, Bp., 1995. 13.

embercsoportok csak a jelent képesek elfelejteni, a múltat nem. Ez annyit tesz, hogy a csoportot alkotó individuumok megfedkezhetnek azokról az eseményekről, amelyek a saját életük során estek meg; de képtelenek elfeledni az őket megelőző múltat. [...] Amikor azt mondjuk, hogy egy nép »emlékezik«, valójában azt mondjuk, hogy a múltat tevékeny módon továbbadták a jelen nemzedéknek, s az ezt a múltat jelentéssel bíró valamiként a magáévá fogadta. S megfordítva, a nép »felejteti« fog, ha az a nemzedék, amely jelenleg a múltat birtokolja, nem nyújtja azt át a következő nemzedéknek, vagy ha e következő nemzedék elutasítja, amit kap, és nem adja tovább, ami ugyanezt jelenti. A hagyományátadás megtörhet hirtelen, vagy egy felmorzsolódási folyamat során is. Az elv azonban nem változik: egy nép soha nem »felejtethet« el valamit, amit előzőleg nem vett át.”¹⁰

Személyes emlékezés, kollektív emlékezet és felejtés – ez tehát egytől-egyig a hagyományból ered. Közvetlenül a kánonképződés határozza meg ugyanakkor, hogy mi marad fenn a végtelennek tetsző hagyománykincsből, és azt is a kánon dönti el, hogy ami megmarad, az vajon a mítosz és/vagy a történelem alakját ölti-e magára. Ha a kollektív memória kulturális emlékezeti megnyilvánulásait tekintjük, akkor a kánonokat, pontosabban a kánonok létrejöttének az eseménytörténetét kell tüzetesebben szemügyre venni. Sort keríthetünk tehát ennek során akár a nemzeti ünnepek historikumának a bemutatására is.¹¹ A kollektív emlékezet politikai mondanivalót hordozó, közvetlenül állami (emlékezéspolitikai) segédlettel létesített monumentumai,

¹⁰ Yosef Harim Yerushalmi: i. m. 113.

¹¹ Néhány példa: Roy Rosenzweig: *Eight Hours for What We Will. Workers and Leisure in an Industrial City, 1870–1920*. Cambridge University Press, Cambridge 1983. 65–90.; Gyáni Gábor: *Kommemoratív emlékezet és történelmi igazolás*. In: *Uő: Relatív történelem*. Typotex, Bp., 2007. 89–110.

mint amilyenek az évfordulós megemlékezések, „formalizált egyezséget” teremtenek azért, hogy kötelező erejű jelentéssel lehessen felruházni a közösen és különösen intenzíven átélt történelmi eseményeket. Ha szerencsésen létrejönnek ilyen formalizált egyezségek, akkor nem az egyes embernek kell elvégeznie a jelentésadás kényelmetlen feladatát. A monumentum (ünnepi szertartás, szobor, és bármilyen egyéb emlékműforma vagy múzeum) normatív, kanonizált értelemmel látja el a szóban forgó történelmi eseményt. Az emlékeztetés politikáját keresztül vivő kanonizálásnak elengedhetetlen, egyúttal felettébb hasznos segédeszköze a folytonos ismétlés;¹² ez képezi a közösségi rituálék egyik legfontosabb hatáselemét.¹³ A nagy nyilvánosság körében évenként megrendezett ünnep teszi lehetővé a benne tevélegesen résztvevők számára, hogy feloldódhasanak a közösségi cselekvéssel megalkotott, ekként jóváhagyott megemlékezési rítusban.

Továbbra is nyitott a kérdés, melyik kánon van éppen érvényben: az, amelyik teljes felejtésre ítéli a hagyomány nemely kirekesztett elemét, vagy az, amely az alternatívák közötti választást, az elkülönítést irányozza csupán elő. Azok, akik a felejtés mai akut veszélyét, sőt veszélyességét és általánossá válását emlegetik, kimondatlanul a kánonképződés elsőként említett válfaját tartják szemük előtt. A társadalmi emlékezet médiának való nagyfokú kiszolgáltatottságát emeli ki Karácsony András, kijelentve: minden emlékezeti megnyilvánulás „hatóképességét, tömegélménnyé válását, azaz a társadalomban *realitásként* való működését [...] a tömegkommunikáció teremti meg”.¹⁴ S e véleménynek felel meg az a fajta magyarázat is, mely szerint 1956 Kádár-kori

¹² Vö. Pataki Ferenc: i. m. 258–262.

¹³ Jan Assmann: i. m. 88–103.

¹⁴ Karácsony András: i. m. 119.

amnéziája mögött az rejlett csupán, hogy a politikailag uralt „nagy nyilvánosság” semmilyen teret sem engedett a szóban forgó drámai és tragikus esemény emlékezetben tartásának. „A történelmi emlékezet ugyanis politikai konstrukció, ennek megfelelően a politikai osztály érdekvizonyainak foglya: szülötte és áldozata.”¹⁵

Nem gondoljuk azonban, hogy erre kellene szűkíteni a kollektív emlékezet fogalmát, amely így egyenértékűvé válna a hivatalos, az állam által propagált emlékezeti tartalmakkal (és rituális formákkal), az egyes emlékezet- és történelempolitikákkal. Vajon napjainkban is akként működik a kánon, mint ahogy korábban, amikor arra szolgált csupán, hogy maradéktalanul kitörölje a múltból származó hagyományokat vagy azok meghatározott részét?¹⁶ Minden további nélkül eltekinthetünk vajon az egyéntől és az egyes kollektívaktól, mint az emlékezet hordozóitól, akik emlékezete annyiban biztos „autentikus”, amennyiben nem csupán tanult ismeretekből áll, de éppúgy a múlt élményalapú ismeretén is nyugszik?

Mind többen gondolják úgy a történészek közül, hogy a nemzeti történelmi emlékezet 19. században meggyökeresedett kánonja ellenére sem vált oly áthatóvá és annyira ellenállhatatlan erejűvé a kánonképződés, mint amilyennek annak idején a zsidó rabbinikus hagyományképződés bizonyult. A második világháborút követően a német kollektív emlékezet – Mary Fulbrook megállapítása szerint – több, egymástól eltérő alakzatban bukkant elő. „Még azok az emlékek sem voltak vitamentesek, azokat sem fogadta el mindenki, amelyek rituálisan előírt formájukban, az állan-

¹⁵ György Péter: i. m. 324.

¹⁶ A történelmi (történetírói) kánon fogalmáról és működési sajátosságáról ld. Gyáni Gábor: *Kánon, ellenkánon és politikai megfelelés*. In: Dénes Iván Zoltán, szerk.: *A magyar történetírás kánonjai*. Ráció, Bp., 2015. 19–39.

dó ismétlések révén már kikristályosodtak. A vasfüggöny mindkét oldalán nagy eltérések mutatkoztak a különböző emlékfoszlányok, a közös és a személyes emlékek között. Mások voltak az emlékei az áldozatoknak és a vétkeseknek, a nációkkal együttműködő kollaboránsoknak és a beilleszkedőknek, a szülőknél és a gyerekeknek. A holokauszt utáni Németország számára nem adták könnyen a »kollektív emlékezést«.¹⁷ Reinhart Koselleck is amellet érvel, hogy természetes dolog az emlékezetek pluralizmusa, mivel a sokféle történelmi ágens – az áldozat, a tettes, és a többnyire tétlen megfigyelő (bystander) – mind emlékezik, de nem éppen egyformán gondol a közös múltra. Ez okozza szerinte azt, hogy a kollektív emlékezet szembevetően töredezett entitás.¹⁸

Megjegyzem: az 1990-es években zajló balkáni polgárháború elemzése kapcsán szerzett tudományos felismerések is ezt a benyomást erősítik. Nem biztos ugyanis, hogy a délszláv polgárháborús konfliktus mélyén a közvetlenül és csupán a történelmi emlékezetre épülő nemzeti (etnikai) tudatosság, az így aládúcolt kollektív identitások hatottak egyedüli mozgatórugóként.¹⁹ Ha ugyanis erre szűkítjük a konfliktust kiváltó erőket, akkor nagyvonalúan eltekintünk a *vernacular memory*ként (Susan G. Davis, John Bodnar), *popular memory*ként (Raphael Samuel), vagy *társadalmi emlékezet*ként (Peter Burke) megnevezni szokott népi emlékezettől.²⁰ Holott Samuel érzékletes megfogalma-

¹⁷ Mary Fulbrook: i. m. 249.

¹⁸ Reinhart Koselleck: *Az emlékezet diszkontinuitása*. 2000, 1999/11. 4.

¹⁹ Peter Fritzsche: *The Case of Modern Memory*. Journal of Modern History, 2001. március, 89–90.

²⁰ John Bodnar: *Public Memory in an American City: Commemoration in Cleveland*. In: John R. Gillis, ed.: *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton University Press, Princeton, 1994. 74–90.; Raphael Samuel: *Theatres of Memory. Vol. I. Past and Present in*

zása szerint a történelem nem olyasvalami, amiről kizárólag a történészeknek van, egyedül nekik lehet mondanivalója, és nem is csak történészi kitaláció, ahogy egyes posztmodern felfogások beállítják. „A történelem ténylegesen a társadalmi tudás olyan formája, amely mindig több ezer kéz együttes munkájának lesz az eredménye.”²¹

A társadalmi (a népi) emlékezet, ezek szerint, nem anynyi csupán, mint amennyit a kollektív memória nyilvánosan megmutat belőle: komoly szakadék tátong az ún. kollektív emlékezet és aközött, amit az egyéni, a családi, vagy a hozzá hasonló kisközösségi emlékezetek manifesztálnak, és amit tömören a biografikus emlékezet fogalma ír körül.²² *A személyes emlékezet, bátran állíthatjuk, nem csupán a hivatalos és gyakorta domináns kollektív emlékezet kanonizált formáinak a lenyomata, mert több annál, hogysem annak pusztán a függeléke lenne.*

Beszédes példaként szolgál erre nézve a második világháború utáni osztrák kollektív nemzeti emlékezet paradigmája. Ausztriában a tömegtájékoztatás és a történetírás által egyaránt terjesztett „hivatalos” történeti felfogás az ország náci múltjának, az osztrákok náciizmusának a minimalizálására törekedett; így kívánták meggyökereztetni az ország „népében” a náciizmus kollektív áldozatának önmagukra vonatkoztatott képzetét. A biografikus emlékezet (a memoár-

Contemporary Culture. Verso, London, 1996.; Peter Burke: *A történelem mint társadalmi emlékezet*. Regio, 2001/1. 3–21.

²¹ Raphael Samuel: i. m. 8.

²² Aleida Assmann: *Személyes emlékezet és kollektív emlékezet Németországban 1945 után*. In: Kovács Mónika, szerk.: *Holokauszt: történelem és emlékezet*. Hannah Arendt Egyesület – Jaffa, Bp., 2005. 355–363.; Kovács Éva: *Az élettörténeti emlékezet helye az emlékezetkutatásban. Tudománytörténeti és kutatási bevezető*. In: Uő, szerk.: *Tükörszilánkok. Kádár-korszakok a személyes emlékezetben*. MTA Szociológiai Kutatóintézet – 1956-os Intézet, Bp., 2008. 9–40.; Pataki Ferenc: *Történelem és élettörténet*. In: Uő: i. m. 32–43.

rok) újabb vizsgálata azonban kiderítette, hogy az osztrákok számottevő hányada a háború végét *korántsem* a náci uralom alóli felszabadulásként élte át és tartotta emlékezetében, hanem megrázó vereségként tudatosította magában.²³

Hasonló kutatói tapasztalati alapokon nyugszik a németek többségének a náci múlttal összefüggő történelmi öntudatáról alkotott újabb történeti kép is. Ezek szerint a németek (a nyugatnémetek) jobban hittek a maguktól a történelmi szereplőktől (az ágensektől) származó visszaemlékezéseknek, beszámolóknak és magyarázatoknak, inkább adtak hitelt a családdal, a barátokkal való személyes beszélgetésekben foglalt közlendőknek, mint a professzionális történészeknek és az iskolai történelemoktatásnak. De akár még a hivatalos (az állami) megemlékezési szertartások tudat- és attitűdformáló befolyása is eltörpült az informális tájékozódás csatornáinak az itteni szerepéhez képest. Nincs azon mit csodálkozni ezek után, hogy „nagy [...] az eltérés a hivatalos nemzetkonceptió [...] és a különböző közösségi nemzetfelfogások között”²⁴

Az ebből a tanulság, hogy: „A történész nem maradhat meg többé tisztán csak a nyilvános viták és a média előadások síkján, hogy prédaként otthagyja az egyéni szubjektivitásokat a diszciplinárisan tőle elkülönülő »befogadás kutatások« (reception studies), az irodalmi kritika vagy a szociálpszichológia művelői számára.”²⁵ Arra kell inkább

²³ Guy Miron: *Autobiography as a Source for Writing Social History – German Jews in Palestine/Israel as a Case Study*. Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, XXIX, 2000. 263. 38. sz. jegyzet. Ld. továbbá: Heidemarie Uhl: *Transformations of Austrian Memory: Politics of History and Monument Culture in the Second Republic*. Austrian History Yearbook, XXXII, 2001. 149–169.

²⁴ Mary Fulbrook: i. m. 329.

²⁵ Mary Fulbrook: *History-Writing and 'Collective Memory'*. In: Stefan Berger – Bill Niven, eds.: *Writing the History of Memory*. Bloomsbury, London, 2014. 78.

törekednie, hogy tisztába jöjjön azoknak a „társadalmi kereteknek” (Maurice Halbwachs) a befolyásával, amelyek az egyes történelmi képzetek (emlékképek) kialakulását és tartóssá válását okozzák. Fulbrook az emlékező közösségek létét kondicionáló tényezőkként a *tapasztalati*, a *kapcsolati* és az *identifikációs* közösségeket nevezi meg. A tapasztalati közösség fogalma – ami olykor, de nem mindig a nemzedéki csoport fogalmával esik egybe – azt fejezi ki, hogy a közös élményanyag gyakran egyöntetű emlékezésre készíti az embereket. Ugyanakkor tagadhatatlan, amire már Koselleck is utalt az előbb idézett gondolatmenetében, és amit Fulbrook sem tagad, hogy a kortársak tapasztalati univerzumát áthatja a sokféleség. Olyannyira, hogy még egyes homogén kategóriák esetében is, amilyen az áldozat és a tettes, elfordulhatnak helyzeti, és ennek megfelelő tapasztalati különbségek. S akkor nem is szóltunk azokról a nehézségekről, hogy miként és honnan tehetünk szert az ágensek fejében lakozó múltbeli tapasztalatok megbízható történeti tényeire. Végül: a múlt szükségképpen mindig utólag megismert tapasztalati világa, amire memoárokból, élettörténeti elbeszélésekből, fikciós alkotásokból vagy az oral history módszerével feltárt történelmi szubjektivitásból derül csupán fény, messzemenően ki van szolgáltatva az utótörténet torzító, és alakító hatásának. A múlt ekként feltároló képe soha sem férhető hozzá a maga eredeti mivoltában, és ez a lehetőség még az emlékező egyén és csoport számára sem egészen adott. Az elbeszél emlékezésben alkalmazott narratív stratégiákat az ötvenhat egyéni és kollektív emlékezetét bemutató fejezetekben vesszük közelebbről is szemügyre.

Az emlékezet anyagának szervezésében – szögezi le Fulbrook – kulcsszerepe van a tapasztalati közösségeknek, ennek ellenére közvetlenül nem a tapasztalati közösség az, ami

végül létrehozza az emlékezők közösségét és magának az emlékezetnek a közösségét.²⁶

Be kell e ponton vezetnünk a *kapcsolati közösség* fogalmát. Ez arra vonatkozik, hogy akkor is egyformán emlékeznek egyesek valamely adott múltra, ha egyébként csak közvetett módon hat rájuk a múlt bizonyos fajta emléke. Ilyen kapcsolati közösség áll fenn, egyebek közt, a holokausztot túlélő áldozatok leszármazottai vagy a tettesek utódai között: mindannyiukat „postmemory” tartja a maga hatalmában. Végül: a modern társadalmakban a kollektív identitás megteremtése és fenntartása egy pillanatra sem nélkülözheti azt a közös emlékezetet, amit Ernest Renan a nemzeti öntudatra vonatkoztatva így határozott meg: „emlékek gazdag örökségének közös birtoklása”.²⁷ Az így létesülő virtuális közösség tagjainak nincs – a saját felmenőik révén – közvetlen kapcsolatuk a felidézett múlttal, amit azonban személyesen sem éltek át, mégis nyomós erkölcsi, érzelmi, és szellemi (kognitív) késztetést éreznek magukban arra, hogy egyformán gondoljanak erre az elképzelt múltra. „Prosztetikus” emlékezetnek is nevezik az utóbbit, amin közelebbről azt értik, hogy az emlékezés e moduszának vitális jelentősége van a jelenbeli élet szempontjából, amely éppúgy hatással van a személyiség lelki fejlődésére, mint a politikai kultúra alakulására.²⁸

Feltételezhető, hogy az itt szóban forgó „közösségek” azok, amelyek nélkül el sem képzelhető valamiféle lappangó emlékezet. Akkor, midőn a hivatalos emlékezetpolitika

²⁶ Uo. 79–82.

²⁷ Ernest Renan: *Mi a nemzet?* In: Bretter Zoltán – Deák Ágnes, szerk.: *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995. 185.

²⁸ Mary Fulbrook: i. m. (2014) 82.

keményen a markában tartja a nyilvános (a kulturális) kollektív emlékezet működését, ahogy a különféle 20. századi diktatúrákban is történik, a közösségképződés itt vázolt szociológiai és szociálpszichológiai alakzatai, magukra öltve a társadalmi, a népi, a vernakuláris memória öntőformáját, önmagukban is kellő garanciáját jelenthetik a nem hivatalos emlékezet bűvópatakszerű létezésének.²⁹ Egy, a sztálini idők szovjet emlékezési gyakorlatát vizsgáló tanulmány szerzője megállapítja: a megkérdőjelezhetetlenül nagyhatalmú állami emlékezés- és identitáspolitikai ellenére naplónak és visszaemlékezéseknek az írása némi esélyt adott az egyénnek egy saját önálló identitáskonstrukció megteremtésére, átmentésére vagy éppen tartására.³⁰ A naplóírásnak ezt a funkcióját emeli ki Kertész Imre is az adott külső körülmények között: „a napló mint menedék igen fontos olyan esetben, amikor a személy egyáltalán nem jut szóhoz. Megmutatja, hogy élünk, létezőnk, hogy a saját létezésünkben van valamiféle koherencia, amely nem a köz, nem az államtól, nem másoktól kapjuk, hanem mi magunk formáljuk az életünket. [...] Ha kiélezett helyzetről van szó, akkor diktatúrákról beszélünk. Például a saját közelmúltunkról vagy a náci diktatúráról, ahol ezeket a naplókat – de ezeket az embereket is – kirekesztették a társadalomból, többnyire halálra ítélték, és amelyek megmaradtak – nem mint vélemények, hanem – mint a személyes életek bizonyítékai, lenyomatai.”³¹

*

²⁹ A közösségképződés „természeti kényszeréről” ld. Karl Otto Hondrich: *Szakadatlan közösségképződés – az individuum tudtán kívül*. Századvég, 12. 1999. Tavasz, 87–96.

³⁰ Peter Fritzsche: i. m. 107.

³¹ Várkonyi Benedek: *A naplóírók történelme. Beszélgetés Kertész Imre íróval, Gyáni Gábor és Kövér György történésszel*. Café Babel, 2001/3. 32–33.

Könnyebben megérthetjük a kollektív emlékezet létrejöttékor „kitalált” szimbólumok mindenkor konkrét jelentését és a későbbi használatuk során betöltött funkciójukat, ha ezt a fajta mnemonikus gyakorlatot is mindig szem előtt tartjuk. Ahhoz azonban, hogy erre sor kerüljön, égetően nagy szükség van a társadalmi emlékezet szubjektív lenyomataira, melyeket a naplók, a memoárok, a levelek foglalnak leginkább magukba, vagy amit az oral history és az élettörténet (narratív biográfia) műfajai tesznek számunkra kézzelfoghatóvá. Azért oly fontosak ezek a történeti nyomok és a belőlük fabrikált történeti tények, mert az ő segítségükkel korrigálhatók csupán a hivatalos történetkép „igazságai”. Emellett arra is ráirányítják az utókor figyelmét, ami – látens módon hatva – oly könnyen elsikkadhat az aktákban tárgyiasuló történeti dokumentáció kizárólagossága folytán. Ennek a gyakran lappangó emlékezettörténeti történelemnek a felderítésére (is) vállalkozunk e könyv egymást követő történelmi esettanulmányaiban, hogy már a pusztán keletkezésükben láthatóvá tegyük őket, és nemkülönben azzal a céllal is, hogy a hatásmechanizmusukat elemezve rekonstruálhassunk egyes 20. századi magyarországi emlékező közösségeket.

Esemény és narratíva: a múlt és a jelen mint nézőpont

A történeti megismerés egyik döntő kérdése a múlt (és a róla szóló elbeszélés), valamint a jelen közötti kapcsolat természete. Mielőtt belemélyednénk a probléma taglalásába, három idézettel kezdjük gondolatmenetünket. A szépirodalmi Martin Walser *Szökőkút* című önéletrajzi ihletésű regényében az 1930-as évek elejétől kezdve beszéli el egy bajor falusi gyerek életét a háború végéig. Mindhárom főfejezet élén rövid elméleti meditáció szól az elbeszélt múlt és az elbeszélés jelene, az elbeszélés jelenbeli aktusa közötti gondolati kapcsolatról. Idézzük is mindjárt az első ilyen filozofikus betétet. „Mindaddig, amíg valami van, nem az, ami majd akkor lesz, mikor már nem lesz. Ha valami elmúlt, az ember már nem az, akivel az a valami megtörtént. Mindenesetre közelebb van hozzá, mint mások. Noha a múlt nem létezett, mikor még jelen volt, most úgy tör fel bennünk, mintha úgy történt volna meg, ahogy most előtör belőlünk. De mindaddig, amíg valami van, nem az, ami majd akkor lesz, mikor már nem lesz. Ha valami elmúlt, az ember már nem az, akivel az a valami megtörtént. Mikor az történt, amiről most azt mondjuk, hogy megtörtént, nem tudtuk, hogy ez az. Most azt mondjuk, hogy ez meg az így meg úgy történt, noha akkor, amikor történt, semmit sem tudtunk

arról, amit most mondunk.”¹ Később tovább pontosítja az író a valamikori és éppen elbeszélt élet, valamint a jelenbeli élet kapcsolatát illető elképzelését. „Nem mint azok éljük túl a dolgokat, akik voltunk, hanem mint azok, akik lettünk, miután voltunk. Miután elmúlt, ami volt. Még mindig megvan ugyan, de már elmúlt. Vajon az elmúltban több-e a múlt vagy több a jelen?”²

Egy dolog mindenképpen biztos: az, amire ma emlékezünk, valaha létezett, ma viszont már nincs jelen. „Semminek sem lehet élesebb a képe, mint egy falunak, amely már nincs.”³ Az emlékezetben tartott és emlékként elbeszélt múlt az a jelenben ható múlt, amiről a múltban még nem tudhattuk, hogy emlékezetre méltó múlt lesz belőle idővel, a jelenünkben, amire múltként gondolunk majd a jelenben. „Honnan tudhatta volna az ember, hogy ami történik, arra érdemes lesz emlékezni? Nem lehet egyszerre élni, és ugyanakkor tudni is róla valamit.”⁴ Nem túlzás kijelenteni: abból lesz múlt, hogy a jelen forró vágyat érez a valamikori élet felidézésére. „Ilyen megpróbáltatások közepette az emberben feltámadhat a gyanú, hogy a múlt csak azért tolul fel, hogy az ember szenvedjen a visszahozhatatlanságától. Mindaddig, amíg még ott van az ember szeme előtt, nem figyel rá, annyira telítve van pillanatról pillanatra a várakozásokkal, amelyekről [a jelenben] már nem tud semmit. Valószínűleg nem is él az ember, hanem arra vár, hogy nonszokásra élni fog; utána, mikor már minden elmúlt, szeretné megtudni, ki is volt azon idő alatt, míg várt.”⁵

Meglehetősen talányos tehát, hogy mi vajon a múlt? „A múlt nem úgy van benne a jelenben, hogy ki lehetne

¹ Martin Walser: *Szökőkút*. Ford. Györffy Miklós. Európa, Bp., 2004. 5.

² Uo. 12.

³ Uo. 122.

⁴ Uo. 125.

⁵ Uo. 131.

nyerni belőle, mint ahogy valamilyen anyagot lehet ügyes eljárással kivonni valamilyen más anyagból, és akkor az rendelkezésünkre áll. A múlt mint olyan nem létezik. Csak mint olyasvalami létezik, ami a jelenben van benne, meghatározóan vagy elfojtva, aztán mint elfojtott mivoltában meghatározó.”⁶

Walser úgy ábrázolja regényében egy kisfiú, majd kamasz, végül fiatal felnőtt tudatán átszűrve a hitleri Németország mindennapjait, hogy nem a történelem ismert mozgalmasságát (szörnyűségeit és rémségét), hanem a korabeli ágens ártatlan tapasztalati világát tárja elénk a hétköznapi látószögéből rekonstruálva. Elbeszélhető vajon ily módon az a bizonyos német múlt úgy, hogy ne merüljenek fel súlyos aggályok az akkori jelen beállítása miatt? A kérdés azon nyomban felvetődött, amikor a regény az 1990-es évek végén napvilágot látott; ráadásul az író kommentárt is fűzött hozzá nyomatékkeppen. Walser ebben azt sugallta, Auschwitz árnya agyonnyomja a német emlékezetet, ami egy valamivel későbbi fejlemény visszavetülése mindarra, ami 1933 után szerte az országban történt.

Paul Ricoeur, a filozófus írja egy helyen. „Nem oldunk meg semmit, ha azt mondjuk, hogy a történész által előadott bármely eseményt megfigyelhették a múlt tanúi: a múlt rejtélyét így csupán a rejtélyt előadó tanúságra toljuk át. Az *elmúlt* éppen annyiban okoz gondot, amennyiben nem észrevehető, legyen szó akár az esemény, akár a tanúság elmúltjáról. Egy múltbeli észrevétel [tanúság] (el)múltsága önmagában nem észrevehető, hanem emlékezetre méltó. Ezt a rejtélyt feloldandó alakítottuk ki a képviselő (représentance) vagy helyettesítés fogalmát, jelezve ezáltal azt, hogy a történelmi konstrukciók igénylik, hogy valamely *szemtől*

⁶ Uo. 293.

szembeni kérelemre való válasz rekonstrukciói legyenek.”⁷ A filozófus e megjegyzése szintén arra a, meglehetősen triviális felismerésre utal, hogy a múlt, amikor éppen zajlik, még nem rendelkezik a múltbeliség többnyire később felismert (tudatosított) vonásaival, még nem történelem. Azok a korabeli (szem)tanúk, akik tanúsítják, hogy ez így, meg úgy történt, és mindez megtörtént egyáltalán, nem teljesen szavahihető tanúságtevők; nem voltak még a történelmi(nek tartott) események tudatában, amelyekre így rendszerint nem figyeltek (fel), és nem is tudatosíthatták őket a maguk történelmi jelentőségében és jelentésében. Ha pedig így van, akkor nem számolhatnak be róluk oly módon, hogy történelemként ismerjük fel a múltat a hátrahagyott nyomok segítségével.

S következzen végül a történész, Michel de Certeau, aki meglepő bejelentéssel rúkkol ki. „A múlt elsősorban [...] a *különbség megjelenítésének* eszköze. A történelmi művelet abban áll, hogy egy jelen – az elmúlt »másától« (múlt) különböző – törvény szerint tagolja fel az adottat, ezzel távolságot tart egy megállapított helyzettől, és diskurzus keretében jelzi azt a tényleges változást, ami az eltávolodást lehetővé tette. Ennek következménye van. Egyrészt historizálja a mát. Tulajdonképpen jelenné tesz egy megélt helyzetet [és ily módon] egyszerre szüli egy jelen és egy múlt megkülönböztetését. Másrészt azonban a múlt alakja megőrzi azt az elsődleges értékét, hogy *azt* jeleníti meg, *ami hiányzik*.”⁸

Michel de Certeau azt vallja tehát, hogy a múlt és a jelen úgy válik el egymástól, hogy a múltnak mint hiánynak a je-

⁷ Paul Ricoeur: *A szöveg és az olvasó világa*. In: Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Ford. Jeney Éva. Osiris, Bp., 1999. 310.

⁸ Michel de Certeau: *A történelmi művelet*. In: Benda Gyula és Szekeres András, szerk.: *Az Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata*. Ford. Szekeres András. L'Harmattan – Atelier, Bp., 2007. 495.

lenbeli megjelenítése élteti tovább a múltat történelem formájában, amely a történetírásnak köszönheti csupán a létét. Bevezetem a probléma tárgyalásába e ponton a *nézőpont* fogalmát, hogy újabb, pontosabb értelemmel ruházzam fel a múlt és a jelen különállását és alkalmankénti egybefonódásának ezt az előbbieken variált fogalmát.

A nézőpont a történeti megismerésben

A nézőpont fogalma kettős temporális meghatározottság terméke: létezik külön a múlthoz és külön a jelenhez kötött megnyilvánulása. A nézőponttól függő történeti megismerés elgondolása, miszerint a történelem csupán valamilyen perspektívából közelíthető meg, általános elfogadottságot élvez. Nyomban magára vonja azonban a történetírói szubjektívizmus és relativizmus vádját, ha vállalt és hirdetett elvként a történetírói gyakorlatban is felbukkan időnként. Az uralkodó vélemény szerint ugyanis valamilyen nézőpont *tudatos* érvényesítése kifejezetten káros a történetírás tudományosságára nézve, mert pártos elfogultsággal terheli meg a tárgyszerű racionális megismerést. Valójában azonban feloldhatatlan paradoxonnal állunk szemben, aminek így ad hangot Reinhart Koselleck: „a mai történettudomány két, egymást kölcsönösen kizáró követelmény keresztüztüében áll: tegyen igaz kijelentéseket, ugyanakkor ismerje el és vegye számításba saját állításai relativitását”.⁹ Az utóbbi a jelenben érvényes, ma is ható morális és politikai értékeknek a megismerésre gyakorolt befolyását tudatosítja, amelyek történelmi visszavetítése elhomályosítja a múlt saját igazságait. E triviális váddal vagy csupán gyanúval szembeni megfontolásként felvethető ugyanakkor, hogy tudjuk vajon,

⁹ Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz, Bp., 2003. 201–202.

melyek azok a morális és politikai értékek, amelyek tisztán és egyedül a jelenhez (közvetlenül a történész jelenéhez) tartoznak, és teljességgel hiányoznak a múltból? Ha mind ezt nem tudjuk, hogyan keverhetnénk akkor össze a múltat és a jelent, hogyan vetíthetnénk vissza bármit a jelenből a múltba? Márpedig erős érvek szólnak amellett, hogy többnyire *nincs* tudomásunk arról, miben más és miben azonos jelen és múlt, amikor az értékek és ideológiák kérdéséről van szó. Frank Ankersmit rámutat, kétségtelen a folytonosság a szubjektum (a megismerő) és az objektum (a múlt mint megismerendő) között, ami gátolja a morális és politikai értékek történetírói felismerését. „Nem objektíválhatjuk ezeket az értékeket oly módon, ahogyan egy csata vagy a békekötés tényét objektíváljuk, tekintve, hogy ezek az értékek észrevétlenül bennünk is lakozhatnak.”¹⁰ Ennek az oka pedig az, hogy az elvileg számba jövő nézőpontok mindegyikében ott rejlik vakfolt miatt soha sem láthatunk rá a mi saját megismerői nézőpontunkra.

Nyugodtan magunkévá tehetjük azt a maximát, miszerint egy (vagy több) nézőpont hiányában elvileg lehetetlen a valóság bármiféle számbavétele; következésképpen a *múlt* kizárólag csak a *jelen* történészi nézőpontjából fogható fel történelem gyanánt. A nézőpontok ezen pluralitása olyan kettősségnek is megfeleltethető, melyben adva van a múltból tekintett múlt mint egyik lehetséges perspektíva, és egyúttal adva van a jelen távlati (utólagos) nézőpontjából értelmezett múltnak a fogalma. A források gondos tanulmányozása az elsőként említett perspektíva lehetőségét kínálja, ez esetben a források a múlt perspektívájából informálnak bennünket a történelemről. A történész azonban, aki nincs a mindentudás, a mindent egyszerre tudás (az összes lehetséges

¹⁰ Frank Ankersmit: *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*. Cornell University Press, Ithaca, 2012. 223.

nézőpontból elérhető tudás) birtokában, akkor is a jelen perspektívájából – ahonnan a múlt történelemként tűnik fel előtte – érzékeli, értékeli és értelmezi a múltat, amikor egyébként szigorúan csak a forrásokra támaszkodva adja elő vele kapcsolatos mondanivalóját.¹¹

A múltból a múltban volt jelenre rálátást biztosító optika a megértést, a jelenből visszatekintő látószög pedig a magyarázatot kínálja mint a megismerés kíváncsi és lehetséges módozatát. Ha a megértést preferáló, a múlt perspektívájában tekintett múlt fogalmát tesszük magunkévá, akkor a jelen távlatából feltároló múlt ismerős világként fogad bennünket; azt veszi észre benne, azt mondja el róla a történész, ami a jelenre emlékezteti belőle. Ezt az is lehetővé teszi egyébként, hogy: „A lényegét illetően lefordítható szövegek a megértés révén hozzáférhetővé válnak; múltbeli cselekedeteket, egykori tervek, megíratásokat és sikerüket a megértés révén képesek vagyunk felmérni; a régmúlt szenvedéseit megértés révén felfoghatjuk.” S noha a történész mindig egy adott nézőpontból, alapvetően a jelen nézőpontjából tekint a múltra, „de végtére is a forráskritika útján, a megértés közegeiben a történelmi világ egésze feltárol előtte. Azáltal, hogy a ma történeti individuuma osztozik történelmi alakok tovatűnt vagy akár máig eleven objektivációiban, ő maga is képes az effajta történelem objektivációjára”, magyarárn: a megértés igazságának hű megjelenítésére.¹²

Ez a helyzet telis-tele van azonban problémákkal: hogy mást ne mondjunk, eleve reménytelen próbálkozás meg-

¹¹ Robert F. Berkhofer, Jr.: *Fashioning History. Current Practices and Principles*. Palgrave Macmillan, New York, 2008. 22. A történeti, történetírói nézőpont fogalmáról bővebben értekezik egy korábbi munkájában: Robert F. Berkhofer, Jr.: *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995. 155–176.

¹² Reinhart Koselleck: i. m. 203.

érteni a cselekedetek mélyén ható személytelen erőket, amiket – a kauzalitás elvét alkalmazva – magyarázva lehet csupán elbeszélni. A struktúrákat átéljük (vagy elszenvedjük), közvetlenül nem lehet azonban megtapasztalni őket, így a történelmi ágensek számára sem érthetőek. Magyarázni viszont utólag lehet csupán valamit, midőn az esemény vagy az események hosszabb láncolata egyszer és mindenkorra véget ért, és ismertek a következményei is. Az ekként megmagyarázandó múlt igazsága ilyen formán a visszatekintés, a jelenben megalkotott történelem látószögéből tárulhat fel.¹³

Fel kell itt idéznünk az analitikus történetfilozófia tanítását, amit Arthur Danto fejtett ki, amikor megbíráltta A. J. Ayer angol nyelvfilozófus megállapítását, miszerint „Bizonyosan áll az, hogy egy adott ponttól, amikor már minden rendelkezésre álló bizonyíték azt tanúsítja, hogy az esemény valóban megtörtént, senki sem kerül olyan helyzetbe azok közül, aki később él, hogy ésszerűségi alapon kétségbe vonhatná az esemény megtörténtét”.¹⁴ Danto szerint egy múltbeli esemény korabeli tanúja nem szolgálhat az általa személyesen átélte, a saját tapasztalatából bensőséges módon ismert esemény hiánytalan leírásával, hiszen nem ismeri a múltnak a későbbi történetek perspektívájából beigazolódo tényleges jelentőségét, és azzal sincs kellően tisztában, hogy mi lesz majd az események jelentése a későbbi történendők jóvoltából. Egyedül csak a múlt *utótörténete* teheti a valamikori jelent történelmivé, következésképpen a történelem értelme nem vagy csak részben fakad a múltbeli események korabeli tapasztalatát megértő történész szellemi erőfeszíté-

¹³ Vö. Gyáni Gábor: *Történelmi esemény és struktúra: kapcsolatuk ellentmondásossága*, Történelmi Szemle 2011/2. 145–161.

¹⁴ A. J. Ayer: *The Problem of Knowledge*. Penguin, Harmondsworth, 1956. 155–156.

seiből. Ráadásul amellet, hogy megértjük a múltbeli nézőponthoz kötött tapasztalatot, a történelmet még magyarázni is kell ahhoz, hogy hitelesen el lehessen azt beszélni a jelen számára; ez pedig nem oldható meg másként, mint hogy a jelen perspektívájából visszafelé megalkotjuk (megkonstruáljuk) a valamikori történelemformáló struktúrát.

Danto szemléltető példája a következő. Petrarca egyik barátja arról számolt be, hogy a költő megmászta a Ventoux néven ismert hegyet. A történészek ennek kapcsán azt a megállapítást teszik, hogy a költő e cselekedete, a kérdéses esemény a reneszánsz nyitányát jelenti. A költő barátja, aki Petrarcának ezt az élettényét (életeseményét) tanúsította, nem jelenthette ki egykoron, hogy Petrarca, amikor megmászta a Ventoux-hegyet, megnyitotta az utat a reneszánsz kibontakozása előtt. Abban a korban még nem létezett ugyanis a reneszánsz fogalma. Danto nyomán levonható a következtetés, hogy a kortárs tanúságtevő, aki a ma történelmiként számon tartott esemény részeseként megfigyelte azt, és beszámolt róla, nem tudja, nem tudhatja, hogy mi teszi teljessé az általa közvetlenül átélt esemény jövőben esedékes elbeszélhetőségét. Egyedül a mindenkori jelen, a múlt jövője kölcsönöz történelmi jelentőséget, ad egyúttal meghatározott történelmi jelentést a múlt egyes szegmenseinek. *A történész tapasztalata és a történelmi ágens élményvilága nem feltétlenül esik tehát egybe*, miután az egyéni, sőt a generációs tapasztalatokat is majd csupán az időben tartósan ható folyamatok teszik (utólag) értelmezhetővé. A történész tudása, nevezetesen, hogy Petrarca említett cselekedete a reneszánsz nyitánya *volt*, elérhetetlen a kortárs számára, ráadásul felfoghatatlan is lett volna, ha történetesen időben tudomást szerez róla; első kézből származó ágensi tapasztalata – a sajátosan történészi nézőpont tükrében – ez okból hiányos és tökéletlen, *mert történelmietlen*. Ezek szerint, sugallja Danto, nincs olyan múltbeli tapasztalat, amely a ké-

sőbbi igazolások hiányában is megállna a saját lábán, amely utóbb felülbírálhatatlan lenne, ahogyan Ayer állítja.¹⁵ A jövő ismerete nélkül nem alkotható meg a múlt történelemként ható fogalma. A jövő, ez esetben, a múlt jövője, az a jövő, ami a jelen szempontjából már szintén múlt, de a múlthoz képest utótörténet. A vázolt gondolatmenet amellet szóló érv, hogy a múlt történelemként való elbeszélése egy (vagy néhány) történeti nézőpont elfoglalásával valósulhat meg csupán, ezáltal jön ugyanis létre az a kitüntetett mód, melynek jegyében a múltat mint történelmet érzékeljük és ábrázoljuk.

A döntő kérdés így szól ezek után: hol van a helye a történelmi ágens szorosán múlthoz kötött látószögének e beszédhelyzetben? Egy további fontos kérdés a sajátosan történeti, a jelenhez kötött látószögből nyert tapasztalatok érvényességi körét illeti: miként és mennyire lehet felülírni a múltbeli (az utókor számára nem tudott, általunk csupán rekonstruált) tapasztalatokat a retrospektív szemléletből adódó többlet- vagy másféle tudás birtokában; van-e és hol van a visszavetítés elvi korlátja? Erről is szólt egyébként a bevezetésben idézett Walser-féle bölcselkedés.

Cselekvő beszéd – emlékező beszéd

A történetelméleti viták újabb hullámai remélhetően segítenek választ találni kérdéseinkre. A narratíváselmélet kon-
tinitáselméletként számon tartott válfaja, amelynek egyik közismert szószólója David Carr, sajátos álláspontot foglal el ebben a kérdésben. A cselekvéselméleti keretbe ágyazott narratíváskonceptió látszólag ontologizálja a történeti

¹⁵ Arthur C. Danto: *Analytical Philosophy of History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1968. 61.

megismerést, amely így végül a történelmi valóság integráns elemévé alakul át. Nézzük sorjában.

A történelmi idő és a történelmi tapasztalat, amely Carr felfogása szerint elbeszélt entitásként nyilvánul meg, azzal jár együtt, hogy a történész, aki a múlt megismerésére (és elbeszélésre) adja fejét, olyan miliőben találja magát, ahol már előzetesen adott egy „nagyon általános történet” az elbeszélendő múltból, amit Carr „pre-tematikus narratív kontextusnak” nevez, és ami a közösség önmagáról szóló elbeszélésében artikulált tudatát fogalmazza meg.¹⁶ Vajon ez azt jelenti, hogy a történész csupán megismétli az előre megalkotott elbeszélést, hogy hangot adjon a cselekvő ágensek valamikor már elbeszélt öntudatának? Következésképpen a történetírás nem is feltétlenül a múlt reprezentációja, hanem a *mindig* narratív szerkezetű valóság egyik, ráadásul nem kifejezetten eredeti megszólalása? Két argumentummal él Carr az ezekre a kérdésekre adott válaszában. A cselekvésbe ágyazott, azt kísérő és tudatosító elbeszélés elsősorban, sőt kizárólag az eredményességben érdekelt, a megismerést célul kitűző történelmi elbeszélés pedig az igazság feltárásában és kimondásában érzi magát illetékesnek. Nem elhanyagolható különbségük operatív jelentősége időbeli meghatározottságukban rejlik. „A mi »gyakorlati« elbeszélőnk szituáltsága *medias res* jellegű, a történelmi elbeszélő ezzel szemben az egyszerű már véget ért cselekvésekre és eseményekre tekint vissza.”¹⁷ A történész ismeri a múlt következményeit, beleértve a nem szándékolt következményeket is, ez azonban nem érvényteleníti a kontinuitás Carr-féle tézisé, mert a múlt önmagáról való tudata, és a jelen múltból szóló tudása egyaránt narratív szerkezetben nyilatkozik meg.

¹⁶ David Carr: *Time, Narrative, and History*. Indiana University Press, Bloomington, 1986. 169, 170.

¹⁷ Uo. 171.

Hol és miben közös a cselekvősséggel belsőleg összekapcsolt, valamint a történelmi (történetírói) beszéd narrativitása? Mindenekelőtt abban, hogy az igazság kimondására irányuló történelmi-történetírói elbeszélés gyakran maga is tevőlegesen hozzájárul a közösség praktikus jelenbeli narrativitásához (a narratív öntudatához).¹⁸ A praktikus és a megismerői narrativitásnak, ha nem is azonosságát, de legalább az egy-lényegűségét tételezi Carr akkor is, midőn kijelenti: nem hiányzik a cselekvő elbeszélői tudatosságából sem a történelmi tudatosság. Ezt bizonyítja szerinte az is, hogy éppúgy jellemzi az utóbbit az eseményeknek és cselekményeknek a következmények fényében való szemlélete (és értelmezése), mint a múltat retrospektív távlatban vizslató történelmi beszédmódot; holott a cselekvő elsősorban nem megismerni akarja jelenét, a cselekvés hatékonysága érdekében ki szeretné azt inkább ismerni.¹⁹ Következésképpen: formájukat tekintve nincs érdemi különbség a két narratíva között.

Az sem szól ugyanakkor a kettő szembeállítás mellett, hogy az elbeszélt cselekvés (a tevőleges élet) relatív, a történelmi (a tudományos diskurzusban megnyilatkozó) elbeszélés pedig abszolút valami. A történelmi elbeszélés, főként, ha a közeli és nem a túl távoli múltba irányul, nem igényli ezt a fajta érvényességet; döntően azért, mert a múlt számos következménye a jelenben is hat még, ez a múlt tehát még nem egészen történelem, nem ért véget a jelenben vagy már azt valamivel megelőzően. Márpedig épp a jelen és a múlt vitán felüli elkülönültsége távolítja el egymástól a történelmi beszédet és a múlt saját magáról való tudatát, melyek mindegyike narratív formát ölt egyébként magára.

S hogy állunk a régebbi múlttal? Vele kapcsolatban sem állít mást Carr, mint hogy az események elbeszélése – for-

¹⁸ Uo. 172.

¹⁹ Uo. 172–173.

mai tekintetben – egybeesik magukkal az elbeszélte eseményekkel. Akkor is ez a helyzet szerinte, ha a történész közvetlenül nem fér hozzá a múltat már a múltban elbeszélő történetekhez. Ez azért van így, mert a történészi beszámoló a mégoly töredékesen, de azért a rendelkezésére álló tanúbizonyságokon alapul, ilyenformán a korábban már elbeszélte – a töredékek által közvetített – valóság biztos talaján áll. Ennek a történészi elbeszélésnek a tartalma eltér ugyanakkor a valamikori történetekben foglaltaktól, ami arra utal, hogy *nem* a valóság már előzetesen elbeszélte *tartalma*, hanem a történetforma él csupán tovább.²⁰ Következésképpen a történész nem az üres múlttal, hanem olyan már letűnt világgal szembesül munkája során, amely előre megszabja, hogy miként lehet róla beszélni. Carr szerint tehát „nagyon általános” módon előre adottak a történetírói elbeszélés kontúrjai, hiszen a historikusok rendelkezésére állnak azok az (elbeszélői) keretek, melyek keretei között ő maga is elhelyezheti a saját mondanivalóját.²¹ Mivel a történeti kutatás tárgyaiban is már előre biztosított a valóság történet jellegű elbeszélhetősége, az elbeszélői beszédmód éppen hogy nem kizárólagos sajátja a történelmi tárgyakról szóló történetírói beszámolónak.²²

De vajon megmászhatja-e ezt a helyzetet a struktúrák történelemformáló szerepe? Hiszen – ahogy korábban is már említettük – róluk többnyire nem szólnak, sőt aligha szólhatnak történetek, amilyenek a cselekvésekkel kapcsolatban állítólag folyton-folyvást keletkeznek. Carr szerint a struktúrák létezése és hatása érdemben nem módosítja koncepciója érvényességét. A struktúrák nem-, vagy azok félreismerése ellenére kétségbevonhatatlan ugyanis, hogy

²⁰ Uo. 174.

²¹ Uo. 175.

²² Uo. 176.

amiről az ágenseknek egyáltalán tudomása van, lett légyen az illúzió vagy téves tudás, mind hatással van a döntéseikre és egyes cselekedeteikre; amikor pedig ezeket rendre elbeszéljük, akkor implicit módon a strukturális tényeket is tudatosítjuk magunkban. Bármilyen torz és hamis is, mai fogalmaink szerint, a történelmi cselekvők öntudata, a múltbeli valóság mégis csak ezen a tudáson és öntudaton alapul, melyek elbeszélésbe foglalása a valóságnak azt a képét adja át számunkra, melynek a múltban megvolt a maga gyakorlati jelentősége. Amikor pedig a történész ezekre a valamikori történetekre (is) épít a múltat újra elbeszélve, az immár általa kitalált történet – formáját tekintve – annak az eredeti elbeszélésnek a tulajdonságait ölti magára, ami a történészi beszéd tárgyát is képezi egyúttal.²³

Az esemény és az elbeszélés közötti szoros kapcsolatról szóló idézett elképzelés – amihez Carr utóbb néhány kiegészítő és pontosító megjegyzést fűz még – kommentárt kíván. Első megjegyzésünk arra a feltevésre vonatkozik, mely szerint az elbeszélte öntudat egyetemlegesen megfelel a cselekvésnek, mivel lépten-nyomon együtt járnak, hiszen elbeszélés értelmezi az aktorok számára saját világuk valóságát. Ez az elbeszélés pedig minden történelmi időben ugyanolyan, a jellegét tekintve változatlan entitás. Következésképpen a modern történeti tudat, más szóval: a történészek történelmében megnyilatkozó elbeszélés sem különbözik érdemben az ágensi elbeszélésektől, legalábbis *formai* folytonosság köti őket össze egymással. Ennek igazolásául azt hozza fel Carr, hogy a múltnak ez a fajta cselekvés közeli elbeszélése mindig történet formában valósul meg, és mint ilyen egyaránt átfogja a múltat, a jelent és a jövőt; ezeknek az elbeszéléseknek is van tehát elejük, közepük és végük. A másik oldalon pedig azt találjuk, hogy a történeti diskurzus elbeszélései

²³ Uo. 177.

sem maradéktalanul racionális konstrukciók, mert olykor bizony kiszolgálják a jelenben aktuális cselekvés igényeit (és ezzel könnyen instrumentálizálhatók), ráadásul nem is szakadtak még el maradéktalanul a jelenben tovább élő múlttól, így aligha állíthatják tehát magukról, hogy birtokában vannak a már befejezett múlt biztos ismeretének.

A koncepció erényei mellett szóvá kell itt tenni annak számos pontatlanságát is. Bizonyítatlan és egyúttal bizonyíthatatlan, hogy a szüntelenül keletkező múltbeli elbeszélések, amelyek a múlt későbbi (történelmi) elbeszélhetőségének mintegy a keretét, „nagyon általános formáját” adják, pont olyan elbeszélések, mint amik iránt a történészek is igényt támasztanak, vagy amilyen elbeszéléseket ők maguk alkotnak erről a múltból. Kosellecknek az események és a nyelv csak részleges egymásra vonatkoztathatóságáról tett megállapítását felidézve, nyomban kétségeink támadnak azt illetően, hogy a cselekvések kizárólag narratívaként adódhatnak-e tovább. Noha: „A történelmi események nyelvi cselekedetek nélkül elképzelhetetlenek, az előbbiekből nyert tapasztalatok pedig beszéd nélkül nem közvetíthetők. Ugyanakkor sem az események, sem a tapasztalatok nem merülnek ki nyelvi artikulációjukban. Minden egyes eseménybe rengeteg nyelven kívüli tényező épül be, s akadnak tapasztalati rétegek, amelyek kivonják magukat a nyelvi bizonyíthatóság alól.” Gyorsan hozzáfűzi azonban a német elméletalkotó: „Természetesen a történelmi események nyelven kívüli feltételeinek zöme, a természeti és materiális adottságok, intézmények és viselkedésmódok rászorulnak a nyelvi közvetítésre, csakis így fejthetnek ki hatást. Mindazonáltal nem oldódnak fel benne. A nyelvi megfogalmazás előtti cselekvés-összefüggések és a nyelvi kommunikáció, amelyekből események fakadnak, oly módon fonódnak egymásba, hogy sohasem kerülnek fedésbe.” Végül hadd idézzük Koselleck következtetését is: „nyelv és történelem mindig egymásra vannak

utalva, de sohasem kerülhetnek fedésbe.²⁴ Meglehetősen bizonytalan alapokon áll tehát az a feltételezés, mely szerint elegendő, ha a történész elsajátítja (és a maga praxisában alkalmazza) a narratív forma hagyományát, hogy ezáltal találjon utat a múlthoz, lévén, hogy a múlt csupán a folytonos nyelviség alakjában létezik.

Koselleck arról sem feledkezik meg beszélni, hogy az időtapasztalat történelmi fogalma egy szigorúan az egyes történelmi korokhoz kötött képződményt jelöl, amely korántsem mutat állandóságot az időben. A „tudományelöttes nyelvhasználatot” és múlttudatot, ami elsősorban az európai középkorban tűnt érvényesnek, *additív* történelmi tudatként határozza meg Koselleck, amely – megítélése szerint – „egyfajta statikus időtapasztalatnak felelt meg” a maga idejében.²⁵ A korabeli valóságnak ebben az elbeszélésében a sorra-rendre bekövetkező újdonságokat úgy jegyzi fel eseményről eseményre haladva, hogy nem rangsorolja, nem hierarchizálja, sőt még csak oksági sorba sem rendezi őket, így nem fedezhető fel tehát bennük semmilyen teleologikus determináció sem. Ha a történész egy az egyben átvinné ezt a fajta *formai* megoldást, amikor a középkor történetét elbeszéli, egyszerűen krónikássá változna vissza, aki olyan narratív technikát alkalmaz, amely nagyon komoly akadályát képezi a szakszerű történelmi diskurzus létrejöttének.

Mennyiben állja meg végül a helyét Carr azon további feltételezése, mely szerint a történelmi és a pragmatikus (praktikus) narratív előadásmód egyaránt (és egyformán) a múltat-jelent-jövőt egységbe foglaló történetként beszél el a referált valóságot? Koselleck ismert fogalmi párosára, a *tapasztalati tér* és a *várakozási horizont* koncepciójára

²⁴ Reinhart Koselleck: i. m. 345–346. Kiemelés tőlem – Gy. G.

²⁵ Uo. 360.

utalhatunk ezúttal cáfolatként. Koselleck is elismeri persze, hogy mind a tapasztalat, mind a várakozás kategóriája antropológiai adottságokra utal, „melyek nélkül a történelem lehetetlen és elképzelhetetlen”.²⁶ Nem felejt el azonban kiemelni, hogy az újkorban, valamikor a 18. században, egyszerűen megnőtt a távolság a tapasztalás és a várakozás között, ami a szakszerű történetírás alapjául szolgáló modern történeti tudat megszületését is lehetővé tette egyúttal. Ez azt jelenti, hogy a várakozásoknak megfelelő történet elbeszélése szükségképpen eltávolodik a korábbi (a történelmi) tapasztalatokból származtatott elbeszélésektől, a valóság pedig immár nem csak a puszta ismétlődés, hanem a növekedés, a fejlődés, egyszóval a mindig valami újnak a elkezdéseként halad előre egy adott irányba.²⁷ Sőt mi több, az időkategóriák ezen új rendje, amely narratívaszervező erő is egyszersemind, az újabban állítólag mindent elborító jelenbeliség (prezentizmus) perspektívatlansága jegyében teremt vagy nem teremt kapcsolatot múlt, jelen és jövő között.²⁸

Carr tétele, mely szerint a struktúraesemény sem kivétel abban a tekintetben, hogy ne válhatna valamely cselekvés-közeli elbeszélés tárgyává, szintúgy vitára ingerlő megállapítás. Tényleg egyenlőségjelet tehetünk, akár még az elbeszélés formáját tekintve is, a történelmi ágens saját korát értelmező elbeszélése, és az utólagos belátás bölcsességével előadott történeti értelmezés közé akkor, amikor napnál világosabb, hogy a struktúra létezésének a tudata (a tény tudatosítása) szinte mindig csak utólag lehetséges? Amikor a múlt vélt vagy valós attribútumait a jelen perspektívájából azonosítva tudatosan szelektálunk a „tények” között,

²⁶ Uo. 405.

²⁷ Uo. 413–430.

²⁸ François Hartog: *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*. L'Harmattan – Atelier, Bp., 2006.

hogy a megfelelő történetbe szerkeszthessük őket, valóban ugyanazt a történetet reprodukáljuk, akár formai téren is, amivel már a múlt szereplői is rendelkeztek a saját világukról? Ezt a merész feltételezést nehéz lenne konkrét és meggyőző érvekkel bebizonyítani. Dantonak adunk tehát ebben a kérdésben igazat, aki erősen kétli, hogy a történelmi ágenssek éppúgy előadhatnák a maguk világáról azt a történetet, amivel a történész szolgál, amikor kolligációs fogalmak segítségével utólag megalkotja a múlt struktúrák és korszakok szerint rekonstruált (fogalmi) rendjét.²⁹

Ellenvetésből talán ennyi is elég ahhoz, hogy meggyőzzük az olvasót: Carr imponáló gondolatmenete, a benne megnyilatkozó pánnarratív szemléletmód mind elméleti, mind pedig empirikus szempontból könnyen kikezdehető, még ha nem is vetjük el egyébként a maga egészében.

A narrativitáselmélet két típusa

David Carr a narrativitáselmélet olyan változatának a híve, amely perben áll Louis Mink és Hayden White felfogásával. Mink szerint a történeteket nem megéljük, hanem kizárólag elbeszéljük, az elbeszélés ezek szerint utólagos magához az élethez képest, amire azt csupán rávetítjük.³⁰ Ennek a gondolatnak a legtisztább kifejtésében Mink előadja: az Egyetemes Történelem eszméje azt állítja, hogy a múlt egy eddig még elmondatlan történet, amely arra vár csupán, hogy egyszer végre előadják: „minden ami megtörtént, a változtat-

²⁹ A kolligációs fogalmakról ld. William Walsh: *Kolligációs fogalmak a történettudományban*. In: Gyurgyák János – Kisantal Tamás, szerk.: *Történelemelmélet II*. Osiris, Bp., 2006. 767–781.

³⁰ Louis O. Mink: *History and Fiction as Modes of Comprehension*. In: Brian Fay – Eugene O. Golob – Richard T. Vann, eds.: *Historical Understanding*. Ithaca, 1987. 60.

hatatlan valóság egyedi, meghatározott birodalmának része. (Ami történt, megtörtént. Nem változtathatod meg a múltat).³¹ Mink azonban azt vallja, hogy az esemény semmiképp sem előzi meg a róla szóló narratív beszédet, a viszonyuk valójában fordított. „Az »események« (pontosabban azok leírásai) nem nyersanyagok, melyekből az elbeszélés létrejön, inkább egy elbeszélésből absztrahálódnak.” Tekintve, hogy „az eseményleírások a sajátos narratív struktúrák egyik részét képezik, a múlt valóságát nem szemlélhetjük többé el nem mondott történetként. Alapjában véve nincsenek el nem mondott történetek, ahogy senki által nem ismert tudás sincs. Olyan múltbeli tények viszont előfordulhatnak, melyeket az elbeszélő forma kontextusában még nem írtak le.”³²

Nincs ezzel másként White sem, aki kifejti: a történeti valóság, tehát a történeti elbeszélés referense kaotikus és értelmetlen entitás, amit a történész értelemadó törekvése változtat majd történelemmé: „a történész elsősorban történetmondó, és a történeti érzék abban az emberi képességben nyilvánul meg, hogy egy rakás »tényből«, melyek feldolgozatlan állapotukban teljesen értelmetlenek, hihető történetet tudunk kialakítani.”³³ Ami teljességgel érthető, hiszen „a történelmi eseményeknek egyetlen véletlenszerűen rögzített csoportja sem alkothat önmagában egy történetet; legfeljebb történetek *elemeit* nyújthatja a történésznek. Az eseményeket [a történészek] történetté *alakítják*, mégpedig úgy, hogy [...] használják mindazokat a technikákat, amelyeket egy regény vagy színdarab cselekményesítések

³¹ Louis O. Mink: *Az elbeszélő forma mint kognitív eszköz*. In: Kisantal Tamás, szerk.: *Tudomány és művészet között. A modern történetelmélet problémái*. L'Harmattan – Atelier, Bp., 2003. 124.

³² Uo. 130.

³³ Hayden White: *A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás*. In: Uő: *A történelem terhe*. Osiris, Bp., 1997. 73. A fordításon változtattam.

megszoktunk”.³⁴ S végül: „a történész a történeti források kapcsán az események olyan konfigurációs *típusaiban* gondolkodik, melyeket olvasóközönsége elfogadható történetnek tarthat”.³⁵ Hasonlóan gondolkodik erről a kérdésről Frank Ankersmit is.³⁶

Carr, ezzel szemben, határozottan állítja, hogy: „A narratív struktúra nem valahonnan máshonnan lesz »áterőszakolva«. Cselekvésünk és tapasztalásunk szervezőelvéül szolgál, még akkor is, ha éppoly gyakran vall kudarcot, mint ahányszor működik.”³⁷ A narrativitás, amely „saját, tulajdonképpeni létezésünk struktúrája”, nem feltétlenül és nem mindig teremt történeti elbeszéléseket, és ezzel elismeri, hogy „egyetemes emberi tulajdonsággá emeltük azt, ami valójában csupán *egyik* lehetséges fajtája az időtapasztalásnak”.³⁸ Majd pedig, ezúttal Koselleckre hivatkozva, arról ejt szót, hogy az idő megtapasztalásának ez a módja kizárólag csak a nyugati emberre jellemző. De, teszi gyorsan hozzá: „még, ha a narrativitás nem is *egyetemes* jegye az emberi tapasztalásnak, ragaszkodhatunk az elmélet lényegi részét képező *kontinuitáshoz* [...], mert] a narratív szerkezet mindenütt azonmód van jelen, ahogy »mi« az életünket éljük”.³⁹

Elméletének ezt a korlátozott hatókörét beismervé sem vonja azonban vissza a neki tulajdonított egyetemességet, mert „ha »mi« (nyugati, modern emberek[?]) megtaláljuk

³⁴ Uo. 74.

³⁵ Uo. 75.

³⁶ Frank R. Ankersmit: *Hat tézis a narrativista történetfilozófiáról*. In: Thomka Beáta, szerk., *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Kijárat, Bp., 2000. 111–120.

³⁷ David Carr: *A történelem realitása*. In: N. Kovács Tímea, vál.: *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat, Bp., 1999. 73. Hasonló álláspontot foglal el: Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Osiris, Bp., 1999. 274–302.

³⁸ David Carr: i. m. (1999) 74.

³⁹ Uo. 75–76.

ezt [a narrativitást] a saját tapasztalásunkban, akkor talán a nem nyugati, nem modern vagy akár a posztmodern emberek is felfedezhetik a maguk tapasztalásában a narratív időértelmezés elemeit.”⁴⁰ Carr azonban egy kissé mégis visszalép, amikor belátja, hogy létezhet két vagy akár többfajta időtapasztalat is, egy lineáris, teleologikus és egyúttal narratív, valamint egy ciklikus, repetitív és stabil entitás; hol az egyik, hol a másik kerül azután előtérbe.

A kontinuitás-elmélet bírálata

Carr nem igyekszik alátámasztani spekulatív elképzeléseit empirikus módon, nem bízik ugyanis ennek a bizonyításnak a hitelében: „a »mentalitás« empirikus kutatásának veszélyei és buktatói jól ismertek, és nehezen lehet elképzelni, miként is festene az idő emberi megtapasztalására irányuló »megfigyelés«. Az ilyesfajta vizsgálódások rugalmas fogalmi alapszabályokat kívánnak meg”.⁴¹

Tény, hogy az általános narratív időtapasztalat Carr-féle tézise nem vagy csak kevésbé támasztható alá empirikus bizonyítékokkal, de valójában elvileg is ingatag konstrukciónak tűnik; nem több, mint egy lehetséges módja az idő emberi átélésének. Carr, jellemző módon, oly módon hivatkozik Koselleck egyik-másik megállapítására, hogy azzal igazolni látszik az elméletet, mélyen hallgat viszont a német teoretikus olyan megállapításairól, melyek a modern kor előtti *nyugati ember* időérzékelésének a *nem* lineáris, a *nem* teleologikus, a *nem* narratív szerkezetét tételezik. Ennek pedig itt különösen nagy a jelentősége, hiszen a szakszerű történetírás java része épp ezekkel a történelmi korokkal foglalatoskodik; a szóban forgó történetírás pedig aligha

⁴⁰ Uo. 76.

⁴¹ Uo. 76.

folytathatja (tovább) az eleve nem is létező, a történelmi tapasztalatokat a történészi beszámolóval állítólag formailag azonos módon feldolgozó proto-narratívát.

S miként megy végbe a köznapi időtapasztalatot folytonosan artikuláló elbeszélés továbbélése magában a történeti diskurzusban? Carr sem tagadja, hogy a visszatekintő szemléletben fogant történeti elbeszélés – a perspektívaváltás eredményeképpen – némileg más, mint amilyen a cselekvés közvetlen közegében és perspektívájában előálló elbeszélés; később mégis úgy folytatja a gondolatmenetet, hogy normatív hangnembe vált. „A történeti elbeszélés értéke és a hozzá fűződő érdek gyakran abban áll, hogy visszanyerjük az eseményeknek azt a perspektíváját, amely épp a visszatekintő perspektívában megszerzett tudás révén megveszendőbe.”⁴² Pozitív példaként hivatkozik ezúttal arra a mentalitástörténetre, melynek korábban, más összefüggésben, a bizonytalansággal teli tudományos státuszát emelte ki. Elismeri ugyanakkor, hogy nem csupán ebből áll a történeti megismerés munkája, a történész mindig hozzászól ugyanis „valami sajátosat” ahhoz, amit a cselekvők előtte már elmondtak a valóságról. Bonyolult összefüggés köti össze szerte a narratív történetet és azt a narratív „anyagot”, mellyel a történész történelemként kíván foglalkozni.

A historikus mindenekelőtt visszatekint a korábban már elmondott történetekre, majd kritikailag értékeli őket, hogy végül beépítse ezeket a proto-narratívákat a saját (új) történetébe. Így jön létre szerinte a kontinuitás, amely azért is kiérdemli ezt a minősítést, mert a „történelem [a történeti diskurzus] figyelemre méltó módon *ugyanazt* valósítja meg, amit az individuális és a társadalmi elbeszélés, még ha ezt más szinten és más eszközökkel teszi is”.⁴³ Sőt mi több: na-

⁴² Uo. 82.

⁴³ Uo. 83.

gyobb sikerrel viszi keresztül a történész azt, ami a mindennapi életben gyakran megghiúsul. Ez pedig arra vall, hogy: „A történésznek a múlt igazságára irányuló törekvése ezért végső soron ugyancsak gyakorlati. A gyakorlati ez esetben azt is jelenti, hogy értéket rejt magában a jövőre nézve.”⁴⁴

Ez a gondolatmenet számos vitakérdést vet fel, amely gondos mérlegelést kíván. Ugyanaz vajon az ismeretelméleti státusza a köznap vélekedésnek (a hétköznapi tudatnak), és a tudományos megismerés által teremtett tudásnak? Továbbá: tényleg azonos, legalábbis analóg ez a két, egymástól különböző időperspektívában megalkotott elbeszélés a szerkezetét tekintve? S az is áll vajon, hogy a múlt történetírói megismerése szintúgy (vagy épp döntő módon) „gyakorlati” rendeltetésű intellektuális tevékenység? Végül, hogyan lesz közösségivé, és közösségivé alakul-e egyáltalán az egyéni cselekvés tudatosítására létrehozott elbeszélés, a köznap cselekedetek *énközpontú* elbeszélése, ami a tényleges kiindulópont Carr számára ebben a sajátosan fenomenológiai tapasztalatot kihangsúlyozó elméleti elgondolásban? Egyáltalán: mit jelent a narrativitás mint egyetemleges forma fogalma, ami állítólag egyaránt áthatja a jelent (a történetírói történetmondást) és a múltat (a cselekvés világát)? Ha nem köti őket össze egymással tartalmi azonosság, ahogy Carr több alkalommal is sugallja, mit kell érteni azon, hogy a narratív forma azonossága (vagy analógiája) hozza létre a folytonosságot a múlt és a jelen világa (elbeszélése) között?

Carr koncepciójának a homályosságát a kontinuitáselmélet gyakori félreértése is beszédesen igazolja. A felfogás kritikussai gyakran kétségbe vonják a két különböző elbeszélés közötti tartalmi egyezés tényszerűségét,⁴⁵ miközben

⁴⁴ Uo. 84.

⁴⁵ Például C. Behan McCullagh: *The Logic of History. Putting Post-modernism in Perspective*. Routledge, London, 2004. 121.

Carr kategorikusan tagadja, hogy erre futna ki az ő elképzelése. A kettő közti átmenetet, helyesebben kettőjük folytonosságát Carr a két elbeszélés narratív szerkezetének az azonosságából vezeti le, mondván: mindig történetformát magára öltő beszámolókkal van dolgunk, szóljanak ezek a narratívák akár a múltról, akár a jövőnek, hiszen egyaránt van elejük, közepük és végük, magyarul: kerek és lezárt sztorik. Amikor azonban tisztázhatná a kérdést, elmulasztja ezt megtenni, például Jörn Rüsennek az elbeszélést illető tipológiáját értékelve, melyben a német teoretikus a Carr fogalmi szerinti elbeszélést a narrativitás egyetlen, annak legfőbb csak két különböző változataként tartja számon (mint hagyományos, valamint példázgató elbeszélést). Carr azonban nem mond ellent Rüsennek, és ezzel nyitva hagyja azt a kérdést, hogy miért nem helytálló vajon Rüsen övétől ugyancsak különböző elképzelése.⁴⁶

Ha el is fogadjuk, hogy a múltat illető minden tudás történet formájában adott számunkra (tudjuk persze, hogy a történelmi múlt nem mindig hagyott hátra kerek, lezárt történeteket), akkor is felmerül a kérdés: ez vajon elegendő a folytonossági posztulátum bizonyításához? Carr sem következetes a kérdés megítélésében. Egy helyen azt a megjegyzést teszi, hogy a történetírás jobban el tudja beszélni a múltat, mint a cselekvéshez szorosan kötődő proto-narratíva. Elismeri tehát, hogy utólag másként fest (a tudományos kíváncsalmaknak is megfelelő) történet a múltról, mint ahogy azt a történelmi ágensek meg tudták fogalmazni. Egyrészt azért, mert az utótörténet ismerete módosítja az egyes múltbeli dolgok jelentőségét, sőt olykor a jelentésüket is megmásítja. Másrészt azért, mert a történelmi ágensnek az én-perspektívában előadott története nem feltétlenül repre-

⁴⁶ David Carr: *History as Orientation: Rüsen on Historical Culture and Narration*. *History and Theory*, 45 (May 2006), 229–243.

zentálja a lehetséges (és tényleges) történetek mindegyikét. Hozzá kell még tenni, a történetíró nem éppen úgy képzei el a hajdan volt események (cselekedetek) utólagos elbeszélését, ahogy azt a proto-narratíva sugallja. Beszédes példa erre nézve az időkezelés eltérő módja a kétfajta elbeszélésben. A történetíró által alkalmazott diszkurzív vagy textuális idő például döntő módon eltér a reális, a történelmi időtől, az események szekvenciális rendjét híven követő kronológiától, magától a naptári időtől.⁴⁷

E könyv tárgya, vagyis a kollektív emlékezet története szempontjából különösen nagy jelentősége van annak, hogy miként és mennyiben emelhető közösségi szintre az egyénileg megalkotott hajdani történet. Magyarul: léteznek-e közösségi érvényességű proto-narratívák, amelyek a múlt *egyöntetű* korabeli beszámolójával látják el történészeket? Carr megpróbálja ugyan a mi-perspektíva szintjére emelni a szűken csak az én-perspektívában megfogalmazott eredeti (pre-tematikus) elbeszéléseket.⁴⁸ Hiányzik azonban ezen erőfeszítés mögül az empiria bizonyító ereje. Nem kizárt, hogy léteznek ilyen közösségi narratívák, aligha állítható azonban, hogy a múltból ránk maradt és proto-narratívaként szolgáló történetek mindegyike e kategóriába tartozna. Carr tisztázatlanul hagyja ezt a kérdést.

Az én-perspektívának a mi-perspektíva irányába való kiterjesztésével próbálkozik Carr akkor is, amikor egybemosza egymással a múlt ágensi és történészi látószögeit, hogy egyazon szintre hozza, és ezzel egyneműsítse a múltbeli vagyis a történelmi tapasztalatot és a múltból utólag szerezhető racionális tudást. Megengedhető-e vajon ez a lépés?

⁴⁷ Robert F. Berkhofer, Jr.: i. m. (2008), 52.; Gyáni Gábor: *Diszkurzív idő a történetírásban*. In: *Uő: Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2010. 218–236.

⁴⁸ David Carr: i. m. (1986) 122–185.

Többnyire nem és legföljebb feltételesen igen. Igaza van Carr azon történész és filozófus bírálóinak, akik szerint a historikusok rendszerint nem a hajdani mi-perspektíva, hanem az ők-perspektíva nézőpontjából tekintenek a múltra. Azért érdeklí a történészeket a múlt, jegyzi meg Ankersmit, mert nem lehetett bennük részük, és ezen tapasztalatok hiányában a múlt merőben idegen tapasztalatok racionális megismerésére sarkallja őket. Az én tapasztalata és az én tudása két különböző entitás – szól Ankersmit összegzése.⁴⁹ Abban persze igaza van Carrnak, hogy az egyéni tapasztalat elbeszélése rendszerint követi a kronológia rendjét. Mindamellet a valamiről való pozitív tudás, a tudni valamiről nem feltétlenül teszi szükségessé (sőt még csak lehetővé sem teszi), hogy a megismerendőt meg is tapasztaljam, és persze az sem szükségszerű, hogy a tapasztalatiság időrendjét reprodukálva tegyek szert annak ismeretére. A múlt tapasztalatait megismerve többnyire és szükségképpen a jelenben zajló megismerési folyamat tapasztalataira kell vagy lehet elsősorban támaszkodni.⁵⁰

A történelmi cselekvő és a történész közti alapvető különbséghez tartozik az is, amit Robert F. Berkhofer hangsúlyoz, nevezetesen, hogy az ágens eredendően partikuláris nézőpontjának és ezzel együtt elbeszélése egyediségének (és korlátozott érvényességének) relatív a jelentősége a történész számára; ami nem is csoda, hiszen a történész egynél több nézőpontot és hangot ismer a múltból, melyek mérlegelése jelenti számára az igazi szakmai kihívást. Amikor tehát a történész – egy adott történet keretében – újra prezentálja (re-present) a múlt összes ismert, általa és mások

⁴⁹ Frank Ankersmit: i. m. (2012) 37.

⁵⁰ Uo. 175–219.; Továbbá: Frank R. Ankersmit: *Nyelv és történelmi tapasztalat*. In: Thomka Beáta, szerk., i. m. 169–184.; Frank R. Ankersmit: *A történelmi tapasztalat*. Typotex, Bp., 2004.

által feltárt nyomát, olykor (sőt igen gyakran) felül is bírálja azokat, előítéletesnek, a korlátozott racionalitásban fogant vélekedésnek, vagy éppen tévedésnek minősítve közülük egyeseket.⁵¹

Carr sürgetése azonban jogos, hogy az egész múltat vegyük számba, amikor igaz történelemként elbeszéljük. Ebből adódóan nem lehet felelőtlenül figyelmen kívül hagyni a történelmi ágens nézőpontját sem, amikor történeti beszámolót adunk a múltról.⁵² A helyénvaló történeti megértés szempontjából elengedhetetlen ugyanis, hogy ismerjük a múlt eseményeinek (cselekedeteinek) a keretét jelentő idő- és térbeli koordinátákat. Nem az csupán a történelmileg jelentős, ami a múltból a jövő felé mutat előre, és ami mindig bele is kerül az evolúció áramkörébe, ezzel is a történelem teleológiai felfogását szolgálva. Ha igazán tisztán szeretnénk látni a múlt dolgaiban, akkor a valamikori cselekedetek eredeti, mára azonban többnyire feledésbe merült kontextusait is fel kell tárni. Azért is tudnunk kell róluk, mert a múltbeli események az akkor volt (közeli és távoli) múltból is következtek, egyúttal pedig a remélt jövőt célozták, mely utóbbiak azonban nem feltétlenül az akkor gondoltak megfelelően valósultak meg a későbbiek során. A korabeli konkrét életkörülmények tehát közvetlen és valós mozgatórugói lehetnek a múltbeli cselekedeteknek. Ezt a kontextust jelöli a *valóságos világ* Carr-féle fogalma, amely az élettények történelmi ágensek számára adott együtteséről tudósít, arról ad tehát számot, amely részben vagy egészen kívül szokott rekedni a történészi látószögön, mert idegen-

⁵¹ Robert F. Berkhofer, Jr: i. m. (2008), 34–35.

⁵² David Carr: *Place and Time: On the Interplay of Historical Points of View*. History and Theory, Theme Issue, 40 (December 2001) 153–167.

ként hat számára és nem is mindig érzékelhető a jelenbeli perspektívából szemlélődve.

Carr szerint súlyos gondot jelent az is, hogy amíg az elbeszélés – eredendő természete szerint – determinisztikus, sőt fatalisztikus, addig a cselekvés intencionális irányultságú emberi beállítódás. Ez okból tág tere nyílik az esetlegességeknek, a véletleneknek és az egyes alternatíváknak. Az elbeszélés és a cselekvés között fennálló feszültség és ellentmondás feloldása további fogas kérdések sorát veti fel azonban.

Mindig több dolog történik a történelemben annál, mint amennyi – sóvárgott vagy nem szándékolt következményként – megvalósul végül belőle; s az a sok dolog, ami valójában megtörténik, valamiképpen mind előkészíti, megelőlegezi és persze magyarázza is a jövőben majdan bekövetkező eseményeket.⁵³ A múlt sokfélesége a rendetlenség, a káosz és az értelmetlenség benyomását kelti a jelenből visszapillantva; ez pedig oda hat, hogy sok minden elvész a múltból, annak valaha volt kontextusaiból, amikor a racionális történeti megismerés utólag rendet teremt benne. Ha igazán meg szeretnénk felelni Leopold von Ranke kíváncsnak, hogy úgy beszéljük el a múltat, ahogy valóban volt, akkor nem tekinthetünk el a történelmi cselekvő közvetlen valóságos világától, amely éppúgy fontos alkateleme ennek a múltnak, mint maga a cselekvő ágens. Úgy és akkor teljesedik be a történetírói relativizmus diadala (ami Ranke-nak aligha lett volna ínyére), hogy teljesen kikerül a történeti diskurzusból a múlt így elgondolt *valóságos világa*. Ez éppoly relativizmus, mint az, amikor az egymástól módfelett eltérő nézőpontokból előadott elbeszélések úgy kerülnek egymás mellé, mint egymással teljesen egyenrangú történetek. A relativizálás ezúttal a történészi látószög túlzott érvénye-

⁵³ Reinhart Koselleck: i. m. 411.

sítéséből következik, amely egyhamar elnyomja az ágensi tapasztalatokat, vagy legalábbis azok egy bizonyos részét. Az ágensi nézőpontnak megfelelő tapasztalatok történelmi tényekként való elismerésével nyílnak meg csupán az út a valamikori alternatívák feltérképezése előtt, melyek közvetlen módon hatottak a dolgok akkori alakulására. Így tehetünk csak szert a múlt esetlegességeinek és véletlenszerűségeinek az ismeretére, és szerezhetünk tudomást arról (is), ami a később megvalósulttól más irányba terelhette volna a történelem szekerét. Az egyértelműnek tűnő szükségesszerűségek túlértékelése, az ennek megfelelő tudományos észszerűség mérséklése érdekében égetően nagy szükség lenne Carr szerint arra a sajátos történelmi relativizmusra, amely egyformán megszólalási lehetőséget kínál a történetírói és az ágensi nézőpontok és látószögek szerinti történeteknek. A történelmi cselekvők világának ilyenén bekapcsolásával teremthető meg csupán az a fajta autentikus történelmi nézőpont, amely garantálja, hogy hitelesen előadható a mi történet valójában kérdésére adandó válasz. Nem kizárólag csupán a motivációkról, a szubjektív ösztönzőkről van ezúttal szó, melyek a múlt jövője szempontjából nemegyszer kárba vesztett (folytathatatlan, és megszakadt) események mögött hatottak egykor; a korabeli látószög(ek) iránti megismerői kíváncsiság eredményeként nem csak a megértés, de a magyarázat is könnyebbé válik.⁵⁴

⁵⁴ David Carr: *Narrative Explanation and its Malcontents*. History and Theory, 47 (February 2008), 29.

A történelmi nézőpontok pluralizmusa mint eszmény

A fentebb vázolt elméleti megfontolásokból következő történetírói megismerési igény hangoztatása a nézőpont elvi elengedhetetlenségét deklaráló megfogalmazásokban talál igazán visszhangra. A történelmi nézőpont négy fajtáját szokás egymástól megkülönböztetni: a *perceptuális* (ez közeli rokona Carr történelmi valóság fogalmának), a *fogalmi*, valamint az érzelmi és a *morális* értékelésnek megfelelő látószöget.⁵⁵ Az eltérő nézőpontok szerint való történetelbeszélést manapság leginkább a *fogalomtörténet* (a német *Begriffsgeschichte* és a cambridge-i eszmetörténet-írás), a *mikrotörténet*, az *Alltagsgeschichte* és a *történelmi antropológia* ülteti át a szorosabban vett történetírói gyakorlatba. Az elsődleges kontextusokra ügyelő történetírói kutatási irányok a historizmus eredeti ideáljait látszanak megvalósítani azzal, hogy nem kis különbséggel az eredeti historizmushoz képest, hogy ezen irányzatok művelői nem feltétlenül ambicionálják mesterelbeszélések létrehozását. A mikrotörténetírásról szólva például Giovanni Levi egyenesen azt a kijelentést teszi, hogy annak művelői „a normatív rendszerek ellentmondásaira összpontosítják a figyelmüket, a nézőpontoknak ama töredékességére, ellentmondásosságára és pluralitására, amelyek minden rendszert folyékonyvá és nyitottá tesznek;” a mikrotörténet-írás annak a belátásnak ad ezzel hangoztató hangot, hogy a „változások az ellentmondásos normatív rendszerek hézagaiban operáló apró és végtelen stratégiákon és választásokon keresztül történnek”. Levi végül leszögezi: ez a szemléletmód a perspektíva kifordításával jár együtt, amennyiben a legapróbb és a leginkább helyhez kötött ak-

⁵⁵ Robert F. Berkhofer, Jr.: i. m. (1995) 165–167.; Robert F. Berkhofer, Jr.: i. m. (2008) 70–77.

ciókat veszi tüzetesen szemügyre, hogy kimutassa bennük a rendszerek komplex inkonzisztenciái által nyitva hagyott hézagokat és tereket.⁵⁶ Carr elméleti posztulátuma e ponton messzemenően egybevág tehát egyik-másik kurrens történetírói áramlat vezéreszméivel, különösen azokéval, amelyek a történelmi szubjektum, az ágens szinte kizárólagos nézőpontjához szeretik kötni a történelmi rekonstrukció és az elbeszélés fonalát.

Kinek a hangján szól a történelem?

Kinek a hangján szól meg a történész (a történetmondó, aki lehet persze memoárszerző vagy szépíró is), és *kinek vagy kiknek a nézőpontjából beszél el* – narrátorként – a történész a referált múltat? Ezek a kérdések csak úgy tisztázhatók, ha arra is válaszolunk, hogy *ki beszél kinek a nevében és ki kihez beszél* egy adott (történeti) elbeszélésben. A történeti szövegeknek rendszerint történészszerző az egyedüli narrátora; az irodalmi, a fikciós szövegek esetében ez már nem feltétlenül van így. A szerzői hang tekintetében ugyanakkor már a történeti elbeszélésekben is nagyobb a változatosság. Van úgy, hogy a történészszerző, aki egyúttal narrátor is, teljességgel uralja a történetmondás folyamatát, nem hagyva semmilyen teret a szövegében szereplő történelmi (és más) alanyoknak, maguknak a történelmi ágenseknek arra, hogy ők is hozzáadjanak valamit ehhez a róluk szóló történethez. Ezt a gyakorlatot többnyire a struktúratörténetként előadott történeti beszámolók szerzői szokták követni, olykor azonban a cselekményes formát öltő történeti elbeszélésekben is hasonló tendencia érvényesül. Akad ugyanakkor ritka ellenpélda is. Amikor például a történészszerző egy Kossuth

⁵⁶ Giovanni Levi: *A mikrotörténelemről*. In: Sebők Marcell, szerk., *Történeti antropológia*. Replika Kör, Bp., 2000, 140.

Lajosról szóló könyv előszavában kifejti, hogy munkájában egyaránt épített a saját és mások korábbi kutatásaira, valóban azonban „amennyire csak teheti, átadja a szót magának Kossuthnak, hogy saját megnyilatkozásai világítsák meg politikájának célját és értelmét”,⁵⁷ akkor a tudós szerző az ágens hangján szólaltatja meg a történelmi múltat. Amikor pedig a történet az „igazi tanúságtevő” hangján szólal meg, a történészi és az ágensi nézőpont horizontja szinte összeolvad egymással; ez az eljárás nagyban növeli a történelmi apológia veszélyét.⁵⁸

Ez alkalommal is a történész nézőpontja dominál azonban, hiszen a historikus dönti el a jelen adott körülményei között, hogy ily módon teret adjon a múlthoz szorosan tapadó perspektívának. Ezért a történész akár még az elbeszélői hangot is hajlandó átengedni a történetében szereplő történelmi ágens(ek)nek. Valójában persze változatlanul az ő szerzői hatalma érvényesül, egyedül ő dönti el ugyanis, hogy kivel mondassa el a történelmi cselekvők közül ezt a múltbeli történetet, és azt is ő határozza meg, hogy az illető szövegei (megnyilatkozásai) közül melyeket vegye igénybe ehhez a művelethez. Nem konzultál, a dolog természetéből fakadóan nem is konzultálhat minderről a történet elbeszélésébe ezen a módon bevont ágens-szerzővel, hanem önhatalmúlag maga határoz az ügyben. *Végig saját magánál tartja tehát a nézőpont meghatározásának előjogát*. A Szabad György által ekként elbeszélte múlt elsősorban Kossuth politikusi pályája szempontjából láttatja a történelmet, Kossuth valamikori perspektívájából tálalja az „új”, a történészi történetet. Amihez a történész ráadásul még az ágens

⁵⁷ Szabad György: *Kossuth politikai pályája ismert és ismeretlen megnyilatkozásai tükrében*. Kossuth – Helikon, Bp., 1977. Előszó.

⁵⁸ Gyáni Gábor: *Identitás, kultusz, történelem*, In: Uő: i. m. (2010) 132–133.

hangját is kölcsönveszi, hogy így teremtsen meg a közvetlen kapcsolatot a múlt és a jelen világa között.

Ebből is jól látszik, hogy a múlt semleges, vagy csupán semlegesnek tűnő, mert annak szánt történeti elbeszélése olykor bizony nyíltan is belehelyezkedhet egy adott történelmi szereplő *valamikori* nézőpontjába. Ezt joggal tarthatjuk pártos, elfogult vagy ideologikus, legalábbis apologetikus történetírásnak. Ennél azonban gyakoribb a leplezett apológia esete, amikor úgyszintén bekövetkezik a múltbeli és a jelenbeli horizont összeolvadása magán a narratíván belül, ezt a tényt azonban némileg elhomályosítja, hogy a történész mégis csak a saját hangján adja elő a múltból eredeztetett nézőponthoz igazítani kívánt történeti interpretációt. A történészi hegemonia ekkor sem eredményez azonban nézőpont nélküli előadásmódot. A történész tárgy iránti elkötelezettsége (ami egyaránt lehet pozitív, de negatív is), nem a narrátori hang nagylelkű átengedésében, hanem a dolgok láttatásához választott perspektívában rejlik csupán ez alkalommal; nem a jelen-, hanem a múltperspektíva előnyben részesítésével jár tehát együtt. A döntő kérdés végtére is mindig úgy szól: *kinek milyen nézőpontja határozza meg a történelem történetbe foglalását*. Az ugyanis tudvalévó, hogy egyetlen történet sem mondható el valamely nézőpont kitűzése (elfoglalása) nélkül, szóljon ez a beszámoló akár a múltról, akár a jelenről, és öltse a beszámoló akár a fikció, a félfikció (memoár, oral history, élettörténeti elbeszélés) akár pedig a történeti diskurzus formáját.⁵⁹

⁵⁹ Robert F. Berkhofer, Jr.: i. m. (1995) 155–172.; Robert F. Berkhofer, Jr.: i. m. (2008) 54.

Kulturális trauma: adott vagy teremtett?

A trauma mint 20. századi európai (meglehet globális) kulcsélmény központi témává nőtte ki magát az utóbbi egy-két évtized humán- és társadalomtudományi gondolkodásában; ennek folytán ma már szinte áttekinthetetlen a róla szóló szakirodalom. A kulturális trauma-elméletek, amikkel foglalkozni kívánunk, szintén több változatban léteznek. Közülük annak szentelünk ezúttal beható figyelmet, amely szociológiai fogalomalkotás eredménye és amiről szinte nem is esett még szó idehaza.¹ A nála egy évtizeddel korábbi pszichológizáló felfogás, amely Cathy Caruth nevéhez kötődik, már ismertebb Magyarországon.²

¹ Futó említése: Horváth Sándor: *Muszáj interjúzni? Az oral history mint nyilvános és/vagy szakszerű történelem*. Forrás, 2011/július-augusztus, 30–31.; továbbá: Kovács Éva: *Trianon, avagy „traumatikus fordulat” a magyar történetírásban*. Korall, 59, 2015. 93–94. Fontos megjegyezni, hogy nemrég magyar fordításban is hozzáférhetővé vált az elmélet egyik alapszövege: Jeffrey C. Alexander: *Holokauszt és trauma: morális univerzalizmus Nyugaton*. Ford. Fáber Ágoston – Gyimesi Zoltán – Szász Anna Lujza. In: Szász Anna Lujza – Zombory Máté, szerk.: *Transznacionális politika és a holokauszt emlékeztörténete*. Befejezetlen Múlt Alapítvány, Bp., 2014. 66–147.

² Wulf Kansteiner: *Egy fogalmi tévedés származástörténete*. 2000, 2005/1, főként 26–28.; Erős Ferenc, *Trauma és történelem*. In: Uő: *Trauma és történelem. Szociálpszichológiai és pszichoanalitikus tanul-*

Esemény és élmény időbeli különállása

A kulturális trauma-elméletek egyik döntő posztulátuma, hogy a traumatikus esemény és a trauma élménye (állapota) időben elválik egymástól. A gondolat, állítólág, Freudnak tulajdonítható, az egyik korai írásából való. Cathy Caruth a latencia kifejezéssel utal a dolog lényegére, midőn Freudnak a *Mózes, az ember és az egyistenhit* című kései esszéjét elemzi. Mielőtt Freud szövegéhez fordulnánk bizonyágképpen, lássuk mit állít Caruth. A latencia arra utal, hogy valamely dolog (hely, állapot) elhagyása és hozzá a visszatérés időben eltér egymástól. A zsidó múlt perdöntő ókori történéseinek a példáján elgondolt temporális különbözőség az egyiptomi fogságból való szabadulás (kivonulás Egyiptom földjéről) és a Kánaánban való berendezkedés (a monoteista vallásnak mint sajátjuknak a megteremtése, helyesebben az átmentése) eseményeihez köthető. A fizikai történések (a vándorlás) döntő szellemi eseményekkel esnek egybe. A zsidó közösségi identitás szempontjából meghatározó felszabadulást a kivonulás hozza magával.³ A dolgot tovább bonyolítja, hogy a zsidó népet Egyiptomból kivezető Mózes későbbi meggyilkolása az általa pártfogolt egyistenhíthez

mányok. Jászöveg Kiadó, Bp., 2007. 24. Virágh Szabolcs: *Trauma és történelem találkozása – emlékezet, reprezentáció, rítus*. BUKSZ, 2011. Nyár, 161–170. A traumáról szóló újabb hazai szakirodalomban különlegesnek számít Heller Ágnes esszéje, amely látszólag nem kötődik semmilyen szálon a nemzetközi tudományos diskurzushoz, nincs ugyanis benne egyetlen explicit utalás sem egyetlen kurrens (vagy bármilyen) szakirodalomra. Meg is sínyli ezt a hiányt az esszé gondolatmenete. Heller Ágnes: *Trauma*. Múlt és Jövő Kiadó, Bp., 2006. 7–43.

³ Assmann erről mint „emlékezetformáló emlékezőközösség”-ről beszél, bemutatva, hogy a monoteista vallás a (saját) kultúrával szembeni ellenállás gyümölcseként született meg a zsidóknál. Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz, Bp., 1999. 193–223.

való végleges megtérést anticipálja több generáció elmúltával. A gyilkosság az a traumatikus esemény, melynek elnyomott (elfelejtett) emléke tér vissza később ily módon, mint vallási megvilágosodás. A Freud által hosszan taglalt és így értelmezett történelmi példázatból Caruth levonja a következőt: „A trauma történelmi hatalma nemcsak az, hogy a tapasztalatot megismétlik, miután elfelejtették, hanem az, hogy az eseményt magát elsőként épp a felejtés révén és annak eredményeként tapasztalják meg.” Ha mindez így van, akkor a trauma a történelem szempontjából annyiban referenciális csupán, amennyiben nem érzékelik azt a maga egészében, amikor megtörténik. Másként fogalmazva: „a történelem csakis megtörténtének a hozzáférhetetlenségében ragadható meg.”⁴ A trauma időbelisége, hogy ti. az esemény és az élmény temporálisan elválik egymástól, Caruth szerint bizonyítja, hogy a lappangó élmény konstitutív szerepet tölt be a traumában. Ennek alapján jelenti ki végül: „a történelem traumatikus természete azt jelenti, az események abban a mértékben történetiek csupán, amennyiben más [eseményeket] implikálnak”.⁵

Nem célunk Freud gondolatmenetének ezt a rekonstrukcióját és elemzését megítélni, Kansteiner egyébként is elvégezte már a feladatot.⁶ Freud „lappangási idő”-ként tartja számon az esemény majd csupán később beérő hatását, amit jelen esetben állítólág Mózes gyakorolt – az egyistenhit el-

⁴ Cathy Caruth: *Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History*. Yale French Studies, 79, 1991. 187.

⁵ Uo., 188.

⁶ Vö.: „bár Caruth komoly erőket mozgósít, hogy Freud nagyszabású, összetett és ellentmondásos munkásságában az általa mondottak alátámasztását találja meg, maga az elképzelés, hogy egy személy életében a központi érzelmi eseményeknek volna nem szimbolikus, nem átdolgozott, szó szerinti emléke, alapvetően nem freudi elképzelés.” Wulf Kansteiner: i. m. 27.

fogadtatása terén – a zsidó népre a maga halálával. Ezt a különös jelenséget az egyéni trauma-élmény hatásmechanizmusának az analógiájával magyarázza, imígyen. „Megesik, hogy egy ember látszólag sértetlenül hagyja el azt a helyet, ahol valami borzasztó szerencsétlenséget élt át, például egy vasúti összeütközést. A következő hetek során azonban számos súlyos lelki motorikus tünet jelentkezik nála, melyeket annak a sokknak, lelki megrázkódtatásnak vagy más hasonlóknak lehet csupán tulajdonítani, amik akkor érték. Ennél az embernél most »traumatikus neurózis« lépett fel. Ez egy egészen érthetetlen, tehát új jelenség. Azt az időt, amely a szerencsétlenség és a tünetek első fellépése közt eltelt, »inkubációs idő«-nek hívják, egyértelmű utalásként a fertőző betegségek patológiájára. Utólag [...] észre kell vennünk, hogy a traumatikus neurózis és a zsidó monoteizmus problémája között van valami megegyezés egy bizonyos ponton. Közlebről épp abban a karakterisztikumban jelenik ez meg, melyet a zsidó történelem lappangási időszakának (latencia) nevezhetünk, hiszen érvekkel bizonyított feltevésünk szerint a zsidó vallás történetében a Mózes-vallástól való elszakadás után létezik egy hosszú időszak, amelyben nyoma sincs az egyistenhit eszméjének, a szertartások megvetésének és az etikai elem hangsúlyozásának. Így el lehetünk készülve arra a lehetőségre, hogy problémánk megoldását egy különös lelki állapotban kell keresnünk.”⁷ Freud „a zsidó vallás történetében felismert eme figyelemre méltó folyamat megfelelő analógiáját” az egyéni pszichológiában vélte fellelni, ahol „a korai, s később feledésbe merült élményeket, melyeknek oly nagy jelentőséget tulajdonítunk a neurózisok kóroktanában, traumának nevezzük.”⁸ Az egyén

⁷ Sigmund Freud: *Mózes, az ember és az egyistenhit*. In: Uő: *Mózes – Michelangelo Mózes. Két tanulmány*. Európa, Bp., 1987. 107–108.

⁸ Uo., 114, 115.

traumatikus élményét mindig egy korai gyermekkorban átélt esemény váltja ki szerinte azon a módon, hogy ezek az élmények, megtörténtük pillanatában, nyomban elfelejtődnek, és ha valami, akkor fedőemlékek utalnak csupán rájuk. A trauma felejtése azonban látszólagos, mivel neurózis a következménye, bár az egyén nincs annak tudatában, hogy a neurózisa magával a traumatikus eseménnyel függ össze. A neurózis hordozza tehát magában a lelki traumát, aminek egy valóságos, a traumatikus esemény áll a háttérben, amely lappangva fejti ki romboló hatását, gátlásokat és tehetetlenségeket idézve elő az egyéni pszichében, amelyekben „a múlt egyik korai darabjához való rögzült kötődés kifejezését ismerhetjük fel”.⁹

A kulturális trauma szociológiai fogalma

A pszichoanalitikus alapokon álló kulturálistrauma-elmélet nem köti tehát a traumatikus állapotot az eseményhez, hanem az esemény által késleltetve kiváltott tapasztalat szerkezetéből következtet vissza az eredeti (eseménybeli) mozgatórugóra. A traumatikus *emlékezet* ilyen formán mimetikusan és vissza-visszatérően teremti újra az egyénben a valamikor átélt eseményt, midőn képek, álmok, fantáziák és képzelések segítségével idézi fel.¹⁰ A kulturálistrauma-elmélet szociológiai megfogalmazása, amit Jeffrey C. Alexander dolgozott ki a 2000-es évek folyamán, az egyén helyett a kollektívát teszi meg a trauma vagy a traumatikus tapasztalat hordozójának. Akkor keletkezik kulturális trauma, „amikor egy kollektíva tagjai úgy érzik, olyan iszonyú eseménynek vannak kitéve, amely kitörölhetetlen nyomokat

⁹ Uo., 122.

¹⁰ Cathy Caruth: *Introduction*. In: Uő, ed. *Trauma: Explorations in Memory*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995. 4–5.

hagy a csoporttudatukon, és amely örökre áthatja az emlékezetüket, egyszersmind döntő és visszavonhatatlan módon a jövőbeli identitásukat is megszabja.”¹¹ A kulturális trauma szociológiai formulája tudományos (analitikus) elmélet, egyúttal egy kurrens társadalmi gyakorlat leírása. Amikor társadalmi csoportok, nemzetek és olykor egész civilizációk kulturális traumákat *konstruálnak*, kognitív eszközökkel azonosítják az emberi szenvedés létét és tényleges forrásait; egyszersmind fokozott felelősséget kezdenek tanúsítani a traumatizált egyének és közösségek iránt. A mások szenvedései iránti megértő, empatikus viszony eredményeként kibővül a „mi” jelentésének a határa. A mások szenvedésével való azonosulás olyanokat is cselekvésre ösztönöz, akik addig nem éltek át traumatikus eseményeket; magukévá téve a kulturális trauma konstrukcióját erős késztetést éreznek magukban arra, hogy végre tegyenek valamit mások szenvedésének a megelőzésére vagy annak mérséklésére. Nem csupán a traumatikus esemény átéltje, hanem az a valaki is traumatizált állapotba kerülhet ennek során, aki maga soha sem volt kitéve ilyen események hatásának, mélyen együtt érez és feltétlenül azonosul azonban a traumatikus események aktuális vagy valaha volt áldozataival. Ebben az értelemben gondolja és állítja Alexander, hogy a trauma nem „természetes módon”, hanem úgy létezik (keletkezik és hat), hogy a társadalom mesterségesen létrehozza.¹²

Ezen az alapon különíti el Alexander saját traumafogalmát a „laikus trauma-elméletek”-től, melyek azt sugallják: ha időnként késve érezteti is hatását a trauma, az végső soron mindig valamely traumatikus eseményből fakad. Két válto-

¹¹ Jeffrey C. Alexander: *Toward a Theory of Cultural Trauma*. In: Jeffrey C. Alexander – Ron Eyerman – Bernhard Giesen – Neil J. Smelser – Piotr Sztompka: *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California Press, Berkeley, 2004. 1.

¹² Uo., 2.

zatát tartja Alexander számon a traumának: a felvilágosodás gondolkodásában gyökerezőt és azt, amely a pszichoanalitikus elmélkedés terméke. Az előbbi leginkább – a szinte mindig reflektálatlan – köznapi szó- és fogalomhasználatban nyilvánul meg, utóbbi pedig Cathy Caruth már említett koncepciójában öltött alakot újabban.

A felvilágosodás gondolkodásának megfelelő szó- és fogalomhasználat annyira közismert és triviális, hogy szükségtelen hosszan ismertetni. Szinte magától értetődő természetességgel bukkan fel mindenhol, így többek között a 20. századi életvilág-történetek szociológiai elemzésében, mint kézenfekvő fogalmi eszköz. „Beszélgetéseinkből kitűnt, mennyire megmaradtak a sérelmek, milyen elevenen él sok minden abból a szenvedésből, amit a családok átéltek. Nem tudtak kigyógyulni az emlékekből, nem tudták kibeszélni és feldolgozni őket.”¹³ Azért fontos számunkra az imént idézett megnyilatkozás, mert szociológus szerzője szerint nemcsak a traumatikus eseményt valaha átélt személy kerülhet traumatizált állapotba, de nemritkán olyan valaki is, akit elkerültek ezek az események. A trauma ekként biztosított továbbélése (továbbadása) ahhoz a felismeréshez vezet el a szerzőt, „hogy a trauma túléli a szenvedőt, a gyerekek, utódok életébe sokszor ismeretlen, nem-tudatos utakon beépül a felmenők »öröksége«, [... ami abból ered], hogy az elhallgatás, az elfojtás felerősíti az elviselt társadalmi traumát.”¹⁴

Alexander ezzel szemben azt állítja kulturálistrauma-elméletében, hogy nem az elhallgatás, az elfojtás, hanem a trauma utólagos megkonstruálása segít hozzá a személyesen át sem élt traumatikus állapot interiorizálásához. A konstruktivista traumafogalom szociológiai modelljében az sem érte-

¹³ Losonczi Ágnes: *Sorsba fordult történelem*. Holnap Kiadó, Bp., 2005. 294.

¹⁴ Uo.

tődik magától, hogy vannak külön traumatikus és nem traumatikus események. Alexander szerint maga az esemény nem vált ki *kollektív* traumát, az események mint olyanok in-herens módon nem traumatikus jellegű történések. A *trauma így valójában társadalmi úton közvetített attribúció*, ami a valóságos időben megy végbe, amikor egy megrázó esemény később romboló hatást fejt ki. Az attribúció azonban olykor megelőzheti az eseményt, noha többnyire követi azt post-hoc rekonstrukció formájában. Sőt néha meg sem történnek ezek a mély megrázkódtatással járó események, hanem csupán képzeletbeliek, noha ugyanazt a hatást fejtik ki ekkor is, mint amit a traumatikusként nyilvántartott események gyakorolnak az átéelőkre.¹⁵ A képzelt, ugyanakkor traumatikus hatással járó eseményeknek a nemzeti traumák konstrukcióiban van vagy lehet kiemelten nagy funkciójuk, s ezért a nemzeti identitás megteremtésében és újraalkotásában töltenek be kulcsszerepet. Alexander sem kívánja tagadni azonban az eseménynek mint a trauma okozójának a létezését; azt vitatja csupán, hogy minden esetben tényleges traumatikus esemény áll a traumatizált állapot létrejötte mögött. Ehhez a gondolatához kapcsolódva mellékesen megemlíthetjük, hogy a vereség kultúrájának szentelt elemzésében Wolfgang Schivelbusch szintén nemzeti traumaként szól a közösségi célok szolgálatába állított történeti mítoszokról, melyeknek – az egyén szintjén – a neurózis jelenti a megfelelő analógiáját.¹⁶ S ezzel, implicit módon, a képzelt esemény fogalmát tételezi, mint a nemzeti trauma referenciális kiindulópontját.

¹⁵ Az emlékezet individuálpeszichológiai kutatói előtt jól ismert az olykor a traumatikus élményekkel szorosan összefonódó csupán képzelt valóság jelensége. Daniel Schachter: *Emlékeink nyomában. Az agy, az elme és a múlt*. Háttér Kiadó, Bp., 1998, 368–380.

¹⁶ Wolfgang Schivelbusch: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Mourning, and Recovery*. Granta Books, London, 2003, 26.

Mi okozza, hogy egy átlagos vagy éppen meg sem történt esemény traumát idézhet elő? A *kollektív reprezentáció* és a *vallási imagináció* Durkheimtől származó fogalmait hívja segítségül Alexander a kérdés megválaszolása során. E szerint a közösségi trauma legfontosabb, talán egyedüli feltétele a valóság reprezentációjának imaginatív folyamata. Hiszen: „Csupán a reprezentáció imaginatív folyamatán keresztül tudatosul az aktorokban ez a fajta tapasztalat.”¹⁷ A közösségi traumát az a jelentés váltja ki, melyet a tényleges vagy képzelt eseménynek a közösség tulajdonított, olyan színben tüntetve fel a történetet, hogy az hirtelen, minden érzékelhető előzmény nélkül és drasztikus módon tört a felszínre, a következményeit tekintve pedig tartósan kihatott az önazonosság kollektív tudatára. A kollektív identitás szempontjából releváns eseménynek jár ki ilyen formán a traumatikus esemény státusa, ám szinte mindig csak utólag derül ki, hogy az adott esemény traumatikus hatással jár (vagy járhatott). A traumatizáltság állapota hosszan tartó értelmezési folyamat eredménye, ami az esemény képzeletbeli újraalkotásához, a reprezentációhoz kötődik és belőle fakad. Az ezáltal megteremtett trauma – mint ami egy bizonyos szociokulturális folyamat terméke – az emberi cselekvőség (az ágencia) bizonyítéka, vagy ahogyan Alexander fogalmaz: a kulturális osztályozás új rendszerének sikeres alkalmazása (rávetítése) a történések végtelen sorára. Az esemény és a reprezentáció közti rést tölti ki ily módon a *trauma folyamata*, amire közvetlenül hatnak a hatalmi erőviszonyok és a társadalmi ágensek véletlenszerűen adott képességei.

Az utóbbit illetően meg kell jegyezni: amikor a társadalmi válságokat kulturális terminusokra fordítják le, hogy kulturális válságokként is tudatosítani lehessen őket, az eseményt magát a közösségek identitáskriszisa gyanánt élék át, és ek-

¹⁷ Jeffrey C. Alexander: i. m. 9.

ként is jelenítik meg a jelentéstulajdonítás eredményeként. „A kollektív aktorok »elhatározzák«, hogy úgy jelenítik meg a társadalmi fájdalmat, mint ami döntően fenyegeti azzal kapcsolatos felfogásukat, hogy kik is ők valójában, honnan jöttek és hová igyekeznek tartani.”¹⁸

De mit kell érteni azon, hogy a közösség „eldönti”, traumatikus-e vagy sem valamely esemény? Ez természetesen szociológiai lehetetlenség, hiszen a közösség mint olyan nem dönt(het), kizárólag a képviselőjében eljáró egyesek, az ágens-ek határoznak ezekben az ügyekben (is). A *traumafolyamat* ágensei, akik maguk is közösségekbe rendeződnek, a folytonos társadalmi történések szimbolikus reprezentációival (leírásaival és jelentéssel teli elbeszélésével) szolgálnak; itt és ebben a formában jelentik be a trauma iránti igényüket. Amellett, hogy ily módon megkonstruálják a tragikusként beállított esemény fogalmát, egyúttal tisztázzák: milyen magatartás tanúsítandó vele kapcsolatban, hogy fel lehessen dolgozni, el lehessen hárítani vagy be lehessen gyógyítani a trauma által okozott sebet. A traumát mint kulturális entitást egyesek az igény bejelentésével teremtik meg úgy, hogy egy döntő sérelmi állapotra építenek és egyúttal arra apelálnak, hogy a profanizálás által komoly veszélybe kerülnek a szentnek tartott értékek. Mindez azzal a burkolt vagy kimondott céllal történik, hogy el lehessen beszélni a katasztrofálisan destruktív társadalmi folyamat tapasztalatát, ami hozzásegít ahhoz, hogy érzelmi, intézményi és szimbolikus tekintetben egyaránt orvosolhatók legyenek a trauma okozta károk.

A jelzett igénynek a hatásos képviselője (artikulálása és a kielégítéséhez szükséges cselekvés végrehajtása) „hordozócsoporthoz” feltételez és követel: ők a traumafolyamat kollektív ágensei. A hordozócsoporthoz tagjai, akiket tény-

¹⁸ Uo., 10.

kedésük során anyagi és szimbolikus érdekek mozgatnak, birtokában vannak a feladathoz megkívánt különleges diszkurzív tehetségnek, amely ahhoz kell, hogy előállhasson az eseményt traumaként azonosító jelentés. A hordozócsoporthoz éppúgy kikerülhet az elitek tagjaiból, mint marginalizált társadalmi csoportokból, és nemegyszer olyan tekintélyes vallási vezetők (vagy csoportok) vállalkoznak e funkció betöltésére, akiket a többség spirituális páriának tekint. Nem teljesen kizárt, hogy a hordozócsoporthoz nemzedéki tömörülésként lép fel: ekkor a fiatal nemzedék fordul szembe az idős(ebb) nemzedékekkel. Ez a törekvés olykor nemzeti színezetet is ölthet, mely esetben egy adott nemzet egy másik nemzetben keresi (és találja meg) az ellenségét. Az intézményesült hordozócsoporthoz ekkor és egyéb esetben is szembe fordítanak egymással egy-egy társadalmi csoportot vagy szerveződést, aminek a töredezett és polarizált társadalmi (nemzeti) egész teremti meg a különösen kedvező lehetőségét.¹⁹ Úgy szerez a népesség tudomást és bizonyosságot arról, hogy egy olyan esemény, amit maga nem élt át, traumatikus hatással van (vagy lehet) rá, hogy siker koronázza a hordozócsoporthoz véleményformáló munkáját.

Fő vonalaiban így fest tehát Alexander elmélete arról, hogy a trauma egy új, identitásbiztosító tudásként előadott történet elbeszélése valamely korábbi (vagy jelen idejű) megrázkódtatásról. Négy fontos kérdésre válaszol ez az új mesterelbeszelés: mi történt tényszerűen (a múltban); kik voltak a trauma áldozatai; milyen viszony fűzi őket ahhoz a közösséghez, melynek kötelékében vagy amelynek közelében élnek (vagy éltek); és kik az elkövetők, a trauma okozói?

A trauma mint reprezentációs folyamat eredményeként születik a társadalmi szenvedést megjelenítő mesterelbeszelés, amely a kulturális (újra)osztályozás segítségével

¹⁹ Uo., 11.

létrehozza a kollektív trauma mentális valóságát. A traumafolyamat ilyen formán a beszédaktus-elmélet pregnáns megnyilvánulása, ahol a hordozócsoporthoz mint *beszélő* olyan közönséghez szól, amely nyilvánvaló belső szociológiai tagoltsága ellenére is szimbolikusan (a szuggerált jelentéshez való viszonyában) felettébb egyöntetű; mindez pedig egy olyan *szituáció* (beszédhelyzet) közegében zajlik, ahol adóttak a történeti, a kulturális és az intézményi környezeti feltételek.²⁰ Ez a beszédhelyzet korántsem átlátszó azonban és nem is nyitott, tekintve hogy intézmények egész sora tagolja és borítja egyúttal homályba. A trauma igényének a bejelentését egy adott szervezeti szintér és társadalmi hierarchia közvetíti, annak a keretei között történik a trauma performatív aktsa.²¹ Ha döntően vallási intézményi és spirituális tényezők működnek közre a közvetítő szerepében, akkor a trauma teodiceához kötött értelmet nyer. A fő kérdés ez esetben így hangzik: „Hogyan és miért engedhette meg Isten a rossz bekövetkeztét?” Ha a trauma élményét és emberi helyzetét az esztétikai szférában jelenítik meg, akkor a különböző művészi reprezentációs műfajokban megragadott élmény (tapasztalat) szenvedő hőseivel való képzeletbeli azonosulás és érzelmi katarzis lesz a kívánatos eredmény.²² Amikor jogi intézményekben folyik a kulturális osztályozás ezen új gyakorlata, akkor a felelősség (mértékének) a megállapítása, a büntetés kiszabása, olykor az áldozatok anyagi vagy csupán erkölcsi kárpótlása kerül napirendre. Az erkölcsi kárpótlás napjainkban rohamosan terjedő gyakorlatára jó példa a hivatalos bocsánatkérések

²⁰ Uo., 12.

²¹ Uo., 15–21.

²² A trauma irodalmi megjelenítésének fő elvi kérdéseiről hasznos áttekintéssel szolgál: Kisantal Tamás: *Túlélő történetek. Ábrázolásmód és történetiség a Holokauszt művészetében*. Kijárat, Bp., 2009. különösen 35–71.

rituáléja (és szinte már „napi követelménye”).²³ A *tudományos diskurzus* témájává avatott traumakérdés a tényfeltárás és a kauzális magyarázat feladatait helyezi előtérbe. Amikor történészek foglalkoznak a traumatikus események felderítésével, a következő történik: meghatározzák a szenvedések jellegét, megállapítják az áldozatok kilétét és kimutatják a szenvedésekért közvetlenül felelős erőket. A *tömegmédi*a segítségével megjelenített traumatikus események rendszerint túldramatizáltak, következképpen így igen egyszerű fogalmak alkothatók csupán az áldozatokról és az elkövetőkről; ráadásul a reprezentációnak ez a módja könnyen kiteszi magát (mert gyakran ilyen megrendelésre is készül) a különféle politikai felhasználásoknak. S végül az *állami bürokrácia* is felléphet a trauma konstruktőreként, amikor parlamenti vagy egyéb bizottságokat állít fel az atrocitások kivizsgálására, vagy rendőrségi vizsgálatot folytat ilyen és hasonló ügyekben, valamint nemzeti prioritásokat állapít meg ezeknek a kérdéseknek a napirenden tartására, és ha szükséges, a kívánatos állami intézkedések meghozatala céljából.

Mindezen intézményi színterek a trauma létrehozásának mechanizmusaként meghatározott szociális térben fejtik ki a hatásukat, ahol kivétel nélkül mindig egyenlőtlenül oszlanak meg az anyagi és a szimbolikus erőforrások az olykor társadalmi hálózatokat is képező cselekvők között. A kérdés úgy vetődik fel ez esetben: ki gyakorolja az ellenőrzést az államapparátus és a tömegközlelési eszközök fölött, mennyire függetlenek a bíróságok, és mennyire tág a cselekvési terük, kinek van közvetlenül befolyása az egyházakra, és milyen

²³ Bővebben ld. Jeremy Black: *Using History*. Hodder Arnold, London, 2005, 92–94.; Michael R. Marrus: *Official Apologies and the Quest for Historical Justice*, Munk Center for International Studies, University of Toronto, Toronto, 2006.; Jeffrey K. Olick: *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*. Routledge, New York, 2007. 121–192. Erről a könyv utolsó fejezetében lesz bővebben szó.

készenléti állapotban van, mire képes a felelős értelmiség, melynek az lenne a dolga, hogy esztétikai és diszkurzív eszközök latba vetésével jelenítse meg a traumát.

Összefoglalva, a trauma „tapasztalata” Alexander elmélete szerint szociológiai folyamat eredménye, amely eldönti, hogy mi számít a közösség szempontjából társadalmi fájdalomnak, kik az áldozatai és kik annak felelősei (az elkövetők), és hogyan oszlik meg a trauma szellemi és anyagi következményeinek a terhe a társadalom egyes tagjai és szegmensei között.²⁴ Az ekként „megtapasztalt” (valójában azonban elképzelt és kifejezett) trauma nélkül lehetetlen észrevehető módon revideálni a kollektív identitás adott konstrukcióját; ez a revízió azt követeli, hogy vessék alá szigorú vizsgálatnak, újraértelmezéssel járó emlékezeti munkának a múltat, hogy meg tudjon felelni a jelen aktuális identitásbiztosító szükségleteinek. Amikor a traumadiskurzus egy idő után „lehűl”, úgy vonják le belőle a „tanulsgokat”, hogy emlékműveket emelnek, múzeumokat, történeti adattárakat létesítenek és megemlékező szertartások rítusaiban objektívalják a trauma lassanként elenyésző emléket.²⁵ Az ekként (újból) megszilárdított kollektív identitást, amikor a szent helyeken koncentrálják őket, egyértelműen elkülönítik a profán szférától, s ezzel folytonosan láthatóvá is teszik, noha a múlt emléke már csupán a rutinszerű rituális cselekedetek közvetítésével él(het) zavartalanul tovább. A domesztikált s egyúttal kihűlt traumatikus élmény²⁶ a specialisták ügyévé szelődül végül, a traumafolyamat reprezentációja pedig azzá a formalitássá alakul át, amely sem heves érzelmeket nem kelt, sem komoly szellemi energiákat

²⁴ Jeffrey C. Alexander: i. m. 22–23.

²⁵ Ehhez ld. Dan Stone: *Emlék, emlékművek és múzeumok*. In: Kovács Mónika, szerk., *Holokauszt: történelem és emlékezet*. Hannah Arendt Egyesület – Jaffa Kiadó, Bp., 2005. 323–341.

²⁶ A „hideg emlékezet” fogalmához vö. Jan Assmann: i. m. 70.

nem mozgósít többé, jóllehet büntudatot sem ébreszt immár a felejtés miatt. Továbbra is tudattalan éltető forrása marad azonban az általa újraalkotott közösségi identitásnak, így pedig átmentődik valami a kulturális traumában rejlő különleges mozgósító erőből, melynek normatív hatásait már azt megelőzően vizsgálta Alexander, mielőtt részletesen kidolgozta volna a kulturális trauma elméletet. A következőkben éppen ezeknek a korábbi vizsgálódásainak szenteljük a figyelmünket.

A morális egyetemesség eszméjének társadalmi konstrukciója

2002-ben tette közzé első alkalommal az amerikai szociológus az azóta már többször is napvilágot látott, legutóbb egy vitakötet bevezető írásában olvasható tanulmányát, amelynek fő kérdésfelvetése így szól: hogyan lett a náci népiítés partikuláris történelmi eseményéből az emberi szenvedés és a morális bűn egyetemes szimbóluma, amely napjainkban határozott jogi lépésekre és ennek megfelelő politikai cselekvésekre késztet egyes államokat, szervezeteket és magánszemélyeket.²⁷ A kulturális átalakulásként számon tartott fejlemény lényege, hogy az egy adott népcsoporttal valaha megesett szélsőségesen traumatikus történelmi esemény (limit event) ma már az egész emberiség traumatikus tapasztalatának a jogcímére tart igényt. Hogyan konstruálták meg ezt a *kulturális tényt* és milyen hatást fejt ki a társadalmi és erkölcsi életre?

²⁷ Jeffrey C. Alexander: *The Social Construction of Moral Universals*. In: Uő: *Remembering the Holocaust. A Debate*, with Commentaries by Martin Jay, Bernhard Giesen, Michael Rothberg, Robert Manne, Nathan Glazer, Elihu Katz and Ruth Katz. Oxford University Press, Oxford, 2009. 3–102. Magyarul: Jeffrey C. Alexander: i. m. (2014)

Időben némileg elhúzódott a konstruálás folyamata. 1945-ben, de még az azt követő években, sőt évtizedben sem igen „tudtak” a holokausztról, bár a zsidó népirtás tényei azon nyomban ismertté váltak, ahogy az amerikai hadsereg 1945 áprilisában felszabadította a németországi haláltáborokat. (Erről könyvünk egy később olvasható fejezetében részletesen is beszámolunk). Utóbb illeték csupán a holokauszt, illetve a soá elnevezésekkel a náci népirtást, melynek amerikai recepcióját elemezve Alexander kimutatja: ezek a történelmi tények (helyesebben események) kezdetben egy „haladó elbeszélés” kereteibe illesztve foglalták el – akkor még alárendelt helyüket – a második világháború mesterelbeszélésében. Mely utóbbi arról szólt, hogy a náciizmus és a vele járó történelmi trauma végérvényesen a múlté, mivel a szövetségesek diadalmaskodtak a történelmi rossz eme megnyilvánulása felett. A náciizmus tetteiben testet öltő traumatikus múlt, amelynek a jó erők győzelme vetett véget, egy adott helyen, és specifikus társadalmi, politikai és kulturális tényezők közreműködésével keletkezett és állt fenn; nem szolgál tehát térben és időben egyaránt kiterjeszthető tanulságokkal. A haladó elbeszélés sem tagadta ugyanakkor, hogy „a náciizmus traumát okozott a modern történelemben, de egy olyan liminális traumát, amely – Victor Turner szavaival élve – »időn kívüli időt« teremtett. A trauma sötét és fenyegető volt, ám egyszerre rendellenes és – elvben legalábbis – átmeneti. Mint ilyen, a trauma egy igazságos háború, majd egy bölcs és megbocsátó béke révén feloldható lett volna.”²⁸ A haladó elbeszélés utólag teljes mértékben igazolta azt az iszonyú véráldozatot, amit a háború a győzte-

²⁸ Jeffrey C. Alexander: i. m. (2014) 82. Mindehhez azt is hozzáfűzhetjük, hogy az újkori német (porosz) történelem értelmezését ebben az időben is még uralma alatt tartó Sonderweg-tézis a „haladó narratíva” német (nyugatnémet) pantanjá volt.

sek oldalán szintén megkövetelt, miközben megváltást ígért a legyűrt rosszra következő fényes jövő igencsak biztató reményével. A zsidók irtózatosszerű szenvedésének amerikai eszmei feldolgozása azzal a nem várt eredménnyel járt, hogy az Egyesült Államokban a háború után végérvényesen diszkreditálódott az antiszemitizmus, ami pedig korábban még ott sem számított ismeretlen jelenségnek.

Gyökeres változáson esett át a történelmi gonosz címkéjével ellátott, így kódolt náci zsidó népirtás fogalma annak során, hogy egy idő után megnőtt a tett megítélésének súlya: ettől az időtől datálódik a holokauszt amerikai kultusza. „A zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosság szimbolikája általános és tárgyiasult szintre emelkedett, ezzel párhuzamosan pedig a zsidók ellen elkövetett bűn különvált a náciizmus által elkövetett gyalázzattól.”²⁹ A holokauszt vagy a soá elnevezésekkel címkézett népirtás a dekontextualizáció eredményeként az ontológiai gonosz státuszát szerezte meg magának, s így tett szert az összehasonlíthatatlanság, a történelmi példa nélküliség, az emberi gonoszt illetően a felülmúlhatatlanság rangjára. A holokauszt, midőn egyetemes történeti jelentőségre emelkedett, hegeli értelemben vett világtörténelmi eseménnyé vált, melynek megtörténte egyszeriben megváltoztatta az emberi világ folyását.

Alexander – ezúttal is Durkheimre utalva – úgy találja, a zsidó népirtás új, immár tragikus elbeszélése a szent és a gonosz közötti skálán jelöli ki a holokauszt helyét: a legfőbb bűn nyilatkozik meg benne ilyen formán, amely nem fogható semmilyen más traumatikus rosszhoz és borzalomhoz – s ez okból könyörtelenül ki kell űzni a világból. A holokauszt mint az „ontológiai gonosz” (Elie Wiesel kifejezése) megtestesülése a történelem olyan tragikus elbeszélésével szolgál, melynek középpontjában a „traumadráma”

²⁹ Uo., 96.

áll. Azért is fordul hozzá újra és újra a „közönség”, hogy soha ne térhessen vissza a traumadrámában elbeszélte múlt. A traumadráma, ez a mitikus holokauszt-történet a szent és a gonosz archetípusát teremti újjá és miközben korunk domináns történelmi elbeszélésévé válik, menthetetlenül aláássa a modernitás napjainkig uralkodó önszemléletét és etikai alapprincipiumát. Azzal a ténnyel szembesít ugyanis bennünket, hogy a náci genocídium egy olyan modernitásnak a keretei között vált (válhatott) valóra, amely állítólag a haladásban, a folytonos tökéletesedésben, a humanizmus felé tartó szakadatlan mozgásban leledzik. A rossz (a gonosz) lehetősége – a tragikus elbeszélés sugalmazása szerint – messze nem csak az egyszeri történelmi esemény esetleges velejárója, de általános jelentést is magába szívhat. A traumadrámához, korunknak ehhez a paradigmatisztikus történetéhez való folytonos visszatérés arra szolgál, hogy ismételt és szakadatlanul azonosulni tudjunk (és akarjunk is azonosulni) a valamikori szenvedőkkel, magunkévá téve az ő külön és saját traumájukat. Ez a vágyunk abból a bizonytalanságból, az önbizalomnak abból a hiányából fakad, hogy sejtjük: újból megtörténhetnek velünk vagy körülöttünk bárkivel a múlt mindeme szörnyűségei.³⁰ Így lett az európai zsidók valamikori traumájából az egész emberiség ma oly aktuális traumája.³¹

Zárójelben hadd jegyezzem meg, sokakat élénken foglalkoztat manapság a holokauszt-kultusz jelensége, nem csoda tehát, ha különféle magyarázatok születtek eddig is a dolog értelmezhetőségére vonatkozóan. Ezúttal csupán Dominick LaCapra elméleti megközelítésére térek ki, mely szerint a trauma „transzcendentalizációjának” ezen újabb fejleménye a *hiánynak* és a *veszteségnek*, a traumát kiváltó két kü-

³⁰ Uo., 104.

³¹ Uo., 111.

lön entitásnak az összemosódásából adódik. A hiány(érzet), amely persze egyetlen társadalomból és kultúrából sem hiányzik, eleve valamiféle absztrakció, hiszen a végső emberi bizonyosság, az abszolútum birtoklásának kínzó hiányára utal.³² A veszteség ezzel szemben a történelmi időben lezajló konkrét események emberi következményeként keletkezik, és így konkrét történelmi referencia tartozik hozzá. „A veszteségek természete az események és a rájuk adott válaszok jellegével együtt folyton változik. Van olyan veszteség, amely traumát vált ki, más veszteségek viszont nem járnak ezzel a következménnyel; ugyanakkor a trauma intenzitása és pusztító hatása is kimondottan változatos. Természetes továbbá az is, hogy minden társadalomban és kultúrában, sőt minden egyes ember életében előfordulnak partikuláris veszteségek, ám annak módja, ahogyan szembenéznek velük, eltér attól, ahogyan a hiányra szoktak válaszolni.”³³ Amikor azonban elterjed az a meggyőződés, hogy mindannyian erőszak áldozatai vagyunk, a közösségi traumának az a fogalma kerül forgalomba, amely a hiány és a veszteség érzésének (tudatának) az egybeolvadásán nyugszik. „A hiány és a veszteség egybeolvadása meghatározott traumák olyanok általi kisajátítását segítheti elő, akik maguk semmiféle traumát nem éltek át; az identitás képződésének abban a jellegzetes folyamatában fordul ez elsősorban elő, ahol a traumatikus események sorozatát ideológiai célból és bosszantó módon fundamentalista jelleggel vagy szimbolikus tőkeként használják.”³⁴ LaCapra, amint a fenti idézetből is kitetszik, egyértelműen kárhoztatja azt, aminek Alexander, tőle eltérően, kimondottan csak az előnyeit latolgatja.³⁵

³² Dominick LaCapra: *Writing History, Writing Trauma*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2001. 50–51.

³³ Uo., 64.

³⁴ Uo., 65.

³⁵ Alexander kommentátorai közül egyedül Martin Jay hozza szóba

Hogyan történt (az Egyesült Államokban) a holokauszt mint jellegzetes kulturális trauma megkonstruálása? Apránként állt elő ez az entitás abban a folyamatban, ahol – külső ösztönzőként – a vietnami háború játszotta a döntő szerepet. Ez a háború megmutatta, hogy az embertelenség, beleértve a népiertást is, nem csupán a gonosz birodalmának, vagyis a náci Németországnak a kiváltsága, de akár még az emberiség üdve fölött nagyhatalomként őrkdő demokráciák világában is jelentkezhet. Így viszont egyszeriben megdőlt az a hit vagy csupán erős meggyőződés, hogy a traumatikus események teljességgel idegenek a modernitás eszményi világrendjétől. A megváltástörténetként egyszer már bevált haladó elbeszélés ezáltal a süllyesztőbe került, hogy helyet adjon a nagyobbrészt a tömegkultúra médiumai (a tévé és a mozi) által hatásosan terjesztett holokauszt-imázsnak. A korunk minden vélt vagy valós fenyegetettségét és borzalmát allegorikusan magába olvasztó holokausztmetafora tette sokak (sokunk) számára egyáltalán lehetővé, hogy traumatizált állapotban lévőként éljük át az atomfenyegetést, a közelgő ökológiai katasztrófát, a terrorizmus rémét vagy a nagyvilágban újra és újra megismétlődő genocídiumokat (Kambodzsa, Ruanda, Jugoszlávia). Mindeközben időben visszafelé is hatni kezd az új kulturális struktúra, melynek hatására merőben új megvilágításba kerül, egyebek közt, a Vichy-rendszer náci kollaborációja is szemben a korábbi közmeggyőződéssel, amely a francia ellenállás hőstörténetét

Alexander és LaCapra elgondolásainak az egymásra vonatkoztathatóságát, amikor megállapítja: az allegorizációnak az a módja, amely Auschwitzot az emberi állapot, vagy legalábbis a modernitás metonímiájává avatja, nem azt a tanulságot sugallja, hogy „soha újra”, hanem azt, hogy „mindig már”, azaz: a rosszra való folytonos várakozás és felkészültség állapotát sejteti vagy sürgeti. Martin Jay: *Allegories of Evil: a Response to Jeffrey Alexander*. In: Jeffrey C. Alexander et al.: i. m. 111.

vallotta magáénak. Vagy máshonnan merítve a példát, ezért is kellett Ausztriának új identitást kialakítania magának, nem tartva tovább igényt az első áldozat mártír szerepére, amit az Anschluss tényével volt szokás igazolni. Ehhez az is hozzájárult persze, hogy egyszeriben kiderült Kurt Waldheimről, aki egy időben az ENSZ főtitkára, majd Ausztria kancellárja volt, hogy maga is kiszolgált a hitleri rendszert (és talán még népiertásnak is szemtanúja volt a Balkánon, amikor katonatisztként ott szolgált).³⁶

A zsidó népiertás óriásivá nőtt jelentősége és tágan kiterjesztett (metaforikus) jelentése sokat köszönhetett továbbá a hatvanas évek eleji jeruzsálemi Eichmann-pernek is, amely ráirányította a világ figyelmét a náci emberirtás borzalmaira és nem utolsó sorban annak rettenetes mechanizmusára, egyúttal pedig kiemelte a kérdést annak szűken német-, pontosabban nyugat-németországi kontextusából. A náciitanítás és a nép elleni büntettek üldözése addig jószerivel erre az egy országra korlátozódott, így alig vagy egyáltalán nem keltett különösebb érdeklődést, mivel német belpolitikai és emlékezetpolitikai ügynek számított.³⁷

³⁶ Az osztrák identitásproblémákhoz és a holokauszt traumájának az osztrák feldolgozásához vö. Heidemarie Uhl: *Transformations of Austrian Memory Politics: Politics of History and Monument Culture in the Second Empire*. Austrian History Yearbook, XXXII, 2001. 149–167.

³⁷ A kérdés kiterjedt szakirodalmából néhány fontos munka: Claudia Koonz: *Between Memory and Oblivion: Concentration Camps in German Memory*. In: John R. Gillis, ed. *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton University Press, Princeton, N. J., 1994. 258–280.; Mary Fulbrook: *A német nemzeti identitás a holokauszt után*. Helikon Kiadó, Bp., 2001.; Aleida Assmann: *Személyes visszaemlékezés és kollektív emlékezet Németországban 1945 után*. In: Kovács Mónika, szerk.: i. m. 355–363.; Bernhard Giesen: *The Trauma of Perpetrators. The Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity*. In: J. C. Alexander et al.: i. m., 112–154. A tanulmány szerzője Alexander kulturális trauma elméletét alkalmazza a kérdést tárgyalva.

Attól fogva, hogy a holokaustt elfoglalta a *hidat alkotó metafora* (*bridging metaphor*) funkcióját, a zsidók valamikori tömeges elpusztítása egyetemes morális problémává alakult át, amelynek mind az eszmei, mind pedig a gyakorlati alkalmazhatósága szinte korlátlanul tetszik. Jócskán kitágult azok táborára, akik azon túl, hogy akarnak, ténylegesen is azonosulnak a szimbolikusan kiterjesztett traumatikus esemény akkori és minden ilyen új esemény aktuális áldozatával. A trauma által kiváltott hatás univerzalizálódását a „gonosz falánkságának” (a gonosz telítődésének – engorgement of evil) nevezi Alexander.³⁸ Ezen alapul szerinte az a jelenség, hogy a holokaustt eseménye a morális ítélezés normájaként szolgál az újabb időkben, lehetővé téve ezáltal a jó és a gonosz szétválasztását, a kettő szembeállítását egymással.

Napjaink átható „posztholokaustt moralitása”, ez az új kulturális konstrukció meghatározott szociológiai hatásmechanizmusoknak köszönheti a létét (a létrejöttét), és azok felelősek azért is, hogy rugalmasan, ugyanakkor meglepően tág körűen alkalmazható az új moralitás világunk különböző történéseire. A hidat alkotó, az összekötő szerepét betöltő holokausttmetafora arra készíti az elkövetőt és a szemlélődő tanút (*bystander*), hogy tegyen végre valamit a holokaustt jellegű történések megakadályozásáért, netán a megszüntetésükért. A tette készség mindannyiunk jól felfogott morális érdeke, hiszen a holokaustt (ami ezúttal tisztán csak metafora) az a fajta emberiség elleni büntetés, amely ma is elevenen fenyeget bennünket. Minden áldozatot megér, hogy erőnek erejével fellépjünk ellene.

A holokaustt – filozófiai megközelítésben – a radikális rossz megtestesülése, szociológiai tekintetben pedig a szent és a gonosz ellentétét példázza, aminek már a pusztá tudomásulvételére sincs többé bocsánat és mentség. A posztho-

³⁸ Jeffrey C. Alexander: i. m. (2014) 125.

lokaustt-moralitás felől tekintve akkor sem vonhatja ki magát valaki a holokausttban való mindennemű részvétel mint súlyos erkölcsi vétség ódiuma alól, ha csupán a metonimikus asszociáció (a fertőzöttség) révén kapcsolódott a dologhoz. A jogi bűnösség elismerése (kimondása) sem ment fel ez alkalommal a bűn terhének a további viselése alól, amire egyes-egyedül az erkölcsi megtisztulás rituális aktusa tesz bennünket képessé; ez pedig a traumadráma tragédiájához való folytonos visszatérést követeli meg tőlünk. „Amint a trauma az emberi történelem tragikus eseményeként lett meghatározva, a gonosz telítődése arra készítette az akkor élőket, hogy visszatérjenek az eredeti traumadrámához, és minden olyan egyéni vagy kollektív entitás megítélését átértékeljék, akinek vagy aminek csak távolról is köze volt vagy lehetett az eseményekhez.”³⁹

A náci bűnökkel való metonimikus összekapcsolódás mellett, sőt annál is gyakrabban alkalmazzák a gonosszal való telítettség hidat alkotó metaforáját az analógiás gondolkodás keretei között. A kisebbségek ellen a múltban elkövetett atrocitások (népirtások) mind gyakoribb bevonása a holokaustt fogalomkörébe szintén erre utal. Ez történik, egyebek közt, az észak-amerikai indián őslakók kiirtásának eseménysorával, mely irtózatot tett a fehér gyarmatosítók követék el a kora újkor évszázadaiban. Így válhat a dekontextualizált holokaustt fogalma a múltban és a jelenben elkövetett emberellenes büntettek szinonimájává.⁴⁰

A holokaustt traumadrámája nem csupán a kognitív és a morális ítéletalkotást, de a jogi, különösen a nemzetközi jogi gyakorlatot is kezdi befolyása alá vonni. Ezt bizonyítja az egyetemes emberi jogok új szótára is, amely minden újabb genocídiumra, történjék bárhol a világon, közvetlenül

³⁹ Uo. 127.

⁴⁰ Uo. 133.

alkalmazza az emberi jogok sérthetlenségének az elvét és morális mércéjét, beleértve az egészséghez és az éhen nem haláshoz fűződő emberi jogokat is. A folyamat Nürnbergben, a német háborús bűnösök nemzetközi törvényszék általi elítélésével kezdődött, melyet számos nemzetközi jogi intézmény és szankció követett a későbbiekben. A nemzeti szuverenitás elve azonban sokáig felülírta a gonosz cselekedetek nemzetközi jogi elbírálását és szankcionálását, és csak újabban, a hágai Nemzetközi Bíróság ténykedésével látszik töretlenül érvényesülni a holokauszt traumadramájának hatása e tekintetben is.

Nyilvánvaló paradoxon, hogy a holokauszt, amelynek állítólagos egyedisége és összehasonlíthatatlansága eleve kizárja (kizárná) az esemény művészi és kivált tudományos (racionális okfejtésre és magyarázatra épülő) megjelenítését,⁴¹ korunk új univerzális normarendjeként segíti a gonosz megnyilvánulásának csálthatatlan felismerését. Ezzel együtt nyomban relativizálódik a benne foglalt metafora mélyebb értelme. A *holokauszt ilyen módon egyszerre egyedi és nem egyedi entitás*.⁴² Mivel szüntelenül instrumentalizálják, a holokauszt éppúgy vonatkoztatható a második világháborús múltban történt *egyszeri* traumatikus eseményre, mint a fogalomhoz analogikusan kapcsolni szokott traumák további hosszú sorára.⁴³

Kérdés ugyanakkor, vajon a holokauszt traumadramájának metaforikus kiterjesztése, jelentésének az univerzalizálása globális vagy kizárólag nyugati fejlemény? A kér-

⁴¹ Mindeme kérdések máig tanulságos vitájához vö. Saul Fiedlander, ed., *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution”*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.; a diskurzus újabb termése: Dan Stone: *Constructing the Holocaust. A Study in Historiography*, Valentine Mitchell, London, 2003.

⁴² Jeffrey C. Alexander: i. m. (2014) 136.

⁴³ Uo. 138.

dést a könyv egy későbbi fejezetében behatóan áttekintem, ezért itt csupán az amerikai szociológus álláspontjára térek ki. Alexander globális hatókörűnek tekinti az elv e módon való alkalmazását, hiszen nem akad ma olyan diktátor a világban, akinek embertelen tetteit ne a holokauszt analógiája nyomán ítélnék meg a világ mértékadó, tehát a nyugati (és az északi) félteke hatalmai, és ne helyeznék őt, a gonosz újabb megtestesüléseként a nemzetközi bíróság legalábbis elvi hatásköre alá, mint történt pár éve a líbiai diktátor, Moammer Khadafi esetében, akit végül a saját népe ölt meg a polgárháború folyamán. Ugyanakkor nem vagy alig akad ma túl sok őszinte híve a szóban forgó új kulturális konstrukciónak Európán és az északi félteke országain kívül, sőt a posztkommunista Európában sem feltétlenül azonosulnak vele túl gyakran és minden fenntartás nélkül.⁴⁴

Alexander kulturálistrauma-elmélete és egy sor további ezzel összefüggő gondolatmenete, amely a holokauszt traumájára alapozott új morális univerzáliáról szól, friss szellemi fejlemény. Ennek ellenére élénknek mondható az elmélet eddigi fogadtatása, amit a 2009-ben megjelent vitakötet ténye is igazol; hét hozzászóló kommentálja a könyvben Alexander felvetéseit. Nem célunk, nem feladatunk a kommentárok taglalása. Annyit azért megjegyezhetünk velük kapcsolatban, hogy a trauma mint kulturális konstrukció fogalma és pontos helye abban a szociológiai térben, ahová Alexander a jelenséget transzponálja, merész távlatokat nyit annak megértése során, hogy mi módon zajlik napjainkban

⁴⁴ A kulturális traumának mint tapasztalatnak a posztkommunista Kelet-Európában való jelenlétéről és funkciójáról úttörő tanulmányban számol be: Piotr Sztompka: *The Trauma of Social Change. A Case of Postcommunist Societies*. In: J. C. Alexander: i. m. (*Cultural Trauma*) 155–195.; korábbi idevágó gondolatébresztő elemzés: Jirina Šiklová: *The Solidarity of the Culpable*, Social Research, 58, 4 (Winter 1991), 756–773.

a történelem instrumentalizálása, és milyen közelebbi társadalmi keretekbe illeszkedik a kollektív emlékezet ezen új gyakorlata.

Kollektív emlékezet és a tér nagyvárosi kultusza

A kollektív vagy társadalmi emlékezet tudományos fogalmát kimunkáló teoretikusok és történészek mindvégig ahhoz az elméleti premisszához tartották és tartják magukat, hogy az akár hagyományként, akár újólag teremtett emlékként továbbadott múlt emlékezeti munka eredménye. Az elme „az időben, mégpedig az adott csoport idejében próbálja megtalálni vagy inkább rekonstruálni az emléket és az időre támaszkodik.”¹ Jan Assman azonban már a kollektív emlékezet „rekonstruktív természetét” emeli ki és azt hangsúlyozza, hogy a memória „vissza- és előrefelé” egyaránt tevékeny.² A kérdés elméletalkotói között alig számon tartott, holott nem kevésbé mérvadó Walter Benjamin szerint ugyanakkor a hagyományként továbbított közösségi emlékezetet felváltó „szociális emlékezet” a történelmi változások új eredménye. Az epikus jellegű, a zárt és teljes emlékvilág felidézése (ezt nevezi Benjamin memóriának) a modernitás korában váltott át a „memória őrzésébe”. Két

¹ Maurice Halbwachs: *A kollektív emlékezet*. In: Felkai Gábor és mások szerk.: *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Új Mandátum, Bp., 2000. 425.

² Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz, Bp., 1999. 43.

fontos jegye van az utóbbinak: (1) részleges, töredezett; (2) öntudatlan.³ Miután az emlékezet, természeténél fogva, szorosan fizikai helyhez kötött entitás, Benjamin is kézenfekvőnek tartja, hogy a területiális emlékezetet használja példa gyanánt a memória őrzésének gyakorlati érzékeltetése végett. Ez a hely pedig nem más, mint a modern város, közelebbről Párizs, a „19. század fővárosa”, amely a történelem egyfajta lerakátának számít; olyan terület tehát, ahol – régészeti hasonlattal élve – közvetlenül egymásra rétegződnek az időben egymást követő korok tárgyi maradványai. Igaz, a városlakók nem mindig és nem feltétlenül vannak e tény tudatában. A régész esetlegesen fennmaradt és esetlegesen fellelt tárgyi fragmentumokat kutat és rendszerez; a város kapcsán szintúgy fragmentumok olykor meglehetősen széles együttesével van dolgunk. Ez a (városi) múlt mélyrétegeibe eltemetett, és ezzel a felejtés burkába zárt folytonos városi múlt mondhatni egyedül csak a pszichoanalitikus eljárás alkalmazásával tehető láthatóvá.⁴

Walter Benjamin azáltal újítja meg a kollektív emlékezet Halbwachstól eredeztetett fogalmát, hogy feltételezi: amikor rekonstruáljuk a történelmi emlékezet egyes elemeit, többnyire nem az kelt bennünk figyelmet, hogy miként fejezték ki magukat az egyes közösségek vagy csoportok a divatok, az emlékművek vagy az ünnepi rituálék révén, és milyen történelmi esemény felelevenítése szerepelt náluk napiren-

³ Walter Benjamin: *A mesemondó*. In: *Uő: Kommentár és prófécia*. Magvető, Bp., 1969. 76, 94–127.

⁴ Vö. Richard Reichensperger: *The Art of Memory between Paris and Vienna. Maurice Halbwachs, Walter Benjamin, Alfred Schütz and the Vienna Ringstrasse*. In: Moritz Csáky – Elena Mannová, eds.: *Collective Identities in Central Europe in Modern Times*. Bratislava, 1999. 32–37. Freud pszichoanalitikus emlékezéselméletének a régészeti analógián nyugvó értelméhez vö. Nicola King: *Az emlékezet elméleti megközelítései*. Műhely, 2015/5–6. Különösen 19–22.

den. Holott ez éppoly jelentőséggel bír, mint a kollektív emlékezet múltképének az igazsága, amit egybevetnek a történetírói tudásban foglaltakkal. Azt kell tehát elsősorban vizsgálni bennük, hogy mi az, ami tényszerűen megjelenik ezen emlékezeti gesztusok és aktusok jóvoltából, ami csak bennük és általuk férhető hozzá a múlt valóságáról. A gyermekkori traumák elfeledett emlékeinek analógiájára a valamikor megesett, időközben azonban feledésbe ment, bizonyos tekintetben azonban roppant élő, a jelenben is ható, azt kísérő emléknymok romjainak a kibányászása és megtisztítása folyik, kellene, hogy folyjék Benjamin szerint.

Tételének bizonyításaként az emblematis 19. századi modern nagyvárosi passzázs historikumáról beszél Benjamin hosszasan. A passzázs kialakulásának egyik tárgyi feltétele a történetileg adott technikában (*techné*) rejtett, nevezetesen, hogy az építőművészet a görög klasszicizmus szellemében kívánt megújulni. Egy nagyon is általános korabeli meggyőződésnek adott hangot az építész-elméletíró Bötticher, amikor kijelentette: „az új rendszerben a művészi formák szempontjából a hellén formaelvnek» kell majd érvényesülnie”.⁵ Benjamin kommentárja így szól: „A konstrukció a tudatalatti szerepét vállalja, [...mivel] az építőmesterek a tartókat pompeji oszlopoknak, a gyárakat lakóháznak álcázzák, mint ahogy később az első pályaudvarok svájci nyaralónak szeretnének látszani”.⁶ Ezt a felsorolást tovább is folytathatnánk, ám érjük be ezúttal egyetlen érzékletes példával.

A 19. század végi, 20. század eleji németországi áruházipítészet is plasztikusan érzékelteti számunkra, hogy miként vállalta magára a konstrukció a tudatalatti szerepét. Úgy alkotta meg Alfred Messel, a kor legnevesebb német áruházipítész, amikor megtervezte a berlini Wertheim áru-

⁵ Walter Benjamin: *Párizs, a XIX. század fővárosa*. In: *Uő: i. m.* 76.

⁶ *Uő*.

házat, a tömegtermelés és a modern fogyasztói kultúra ezen empóriumának építészeti modelljét, hogy az intézmény rendeltetéséből áradó kozmopolitizmust és modernséget az „időtlen építészet” formajegyeiben rejtette el és tette úgyszólván láthatatlanná. Ezzel a nagyáruház modern intézményét szorosan hozzá kötötte a történelemből már ismerős formák világához, mely formák épp ekkor kezdtek átítatódni nemzeti eszmei tartalommal.⁷ Így tudtak átfunkcionalizálódni a historizáló esztétikai utalások a modernitás szégyenlős elrejtésének szolgálatába szegődve.

Ha így áll a dolog, szól Benjamin következtetése, a történész dolga nem lehet más, mint hogy elhúzza a függőnyt, amely az új és a régi egyvelegét takarja el a fürkésző szemek elől. „Az új termelőeszköz formájának, amelyen kezdetben még a régi uralkodik (Marx), a kollektív tudatban olyan képek felelnek meg, amelyekben az új és a régi áthatják egymást. Ezek a képek: vágyálmok, bennük próbálja a közösség a társadalmi produktum tökéletlenségét, valamint a társadalom termelési rendjének hiányosságait megszüntetni és ugyanakkor idealizálni. [...] Ezek a tendenciák az új által ösztönzött képi fantáziát a régmúlthoz vezetik vissza. Azokban az ábrándképekben, amelyekben minden korszak a soron következőt elképzeli, ez utóbbi az őstörténelem, pontosabban egy osztály nélküli társadalom elemeivel párosítva jelenik meg.”⁸ Ennek fényében pedig a modern, közvetlenül az Haussmann-i Párizs, helyesebben a benne testet öltött nagyváros sem más, mint holmi álmodozás. „Ebből a korszakból származnak a passzázsok és intérieurök, a ki-

⁷ Kathleen James: *From Messel to Mendelsohn: German Department Store Architecture in Defence of Urban and Economic Change*. In: Geoffrey Crossick – Serge Jaumain, eds.: *Cathedrals of Consumption. The European Department Store, 1850–1939*. Ashgate, Aldershot, 1999. 252–279.

⁸ Walter Benjamin: i. m. (Párizs) 77.

állítási csarnokok és panorámák. Mindezek egy álomvilág maradványai. Az álomelemek felhasználása ébredéskor: a dialektikus gondolkodás iskolapéldája. Ezért a dialektikus gondolkodás a történelmi ébredés szerves eszköze. Hiszen minden kor nemcsak a soron következőt álmodja meg, hanem álmodva törekszik az ébredésre.”⁹

Bár Párizs a modern urbanizmus (a modernitás mint olyan) első számú történelmi prototípusa,¹⁰ Bécs talán még pregnánsabb bizonyítéka a történelem „ébredésszerű” bekebelezésének, a történelmi múlt ekként való birtokba vételének. „Bécsnél jobban egyetlen más város sem törekedett tudatosabban arra, hogy az 1860-as, 1870-es években intellektuális és morális eszméket fejezzon ki építészetével.”¹¹ A tisztán történelmi kategóriákban való gondolkodás primátusa nyomta rá a bélyegét Bécs és megannyi közép- és kelet-európai nagyváros fizikai küllemének a 19. század végi, 20. század eleji kialakítására. A kiépülőben lévő nagyvárosok szinte végtelennek tetsző horizontális térbeli kiterjedését így teszi teljessé a hasonlóan majdnem korlátlan időbeli (a vertikális) kiterjedés, ami közvetlenül a historizáló városépítészeti nyelvén a gátlástalan alkalmazásával valósult meg.

A várostervezést és városépítészetet egyaránt hatalmában tartó történetiség, a historizálás feltűnő hajlama különösen nagy fogékonyságot árul el a térbeli kontextusok iránt. Önön lehatárolt kontextusaikban szemlélik és értékelik az

⁹ Uo. 93.

¹⁰ Marshall Bermann: *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*. Simon and Schuster, New York, 1982. 131–173.; Friedrich Lenger: *European Cities in the Modern Era, 1850–1914*. Trans. Joel Golb. Brill, Leiden, 2012. 18–31.

¹¹ Donald J. Olsen: *A nagyváros mint műalkotás*. In: Gyáni Gábor, szerk.: *„Változás és folytonosság” Tanulmányok Európa XIX. századi társadalmáról*. KLTE, Debrecen, 1992. 73.; bővebben: Donald J. Olsen: *The City as a Work of Art. London, Paris, Vienna*. Yale University Press, New Haven, 1986.

egyes épületeket, sőt olykor egész városnegyedekre kiterjesztik ezt a beállítódást. Ennek felelt meg az építési zónák rendszerének bevezetése is, és persze az is, hogy feltűnő tudatossággal döntenek az egyes középületek történelmi stíluskosztümjéről. E mellett fontos jellemzője még a korabeli modern nagyvárosnak a fragmentáltság, a töredékesség. A bécsi Ringstrasse kapcsán különösen releváns megfigyeléseket tehetünk ebben az összefüggésben. A Szent Római Birodalom 1806-os felbomlását, valamint az 1848-as forradalmakat követően nem létezik többé univerzális uralmi rend, amit korábban a Habsburg Birodalom testesített meg oly hosszú időn át. „Következésképpen, a Ringstrasse lett a liberalizmus, mint új hatalmi tényező jellegzetes megnyilvánulása. A mindent átfogó egység hiányában az építészet sem alkotott többé maradéktalan egészet, inkább csak sugallta a teljességet azáltal, hogy szisztematikusan összeszedte azt egyedi darabokból, a történelem eltérő korszakaiból származó idézetekből.”¹²

A Ringstrasse épületállománya, melynek szimbolikus utalásait mesteri módon elemezte Carl Schorske,¹³ úgy (is) értékelhető, mint erre az új, alapjaiban módosult helyzetre adott egyfajta válasz. Az így megalkotott nagyváros az elé tart tehát tükröt, azt fejezi ki a maga sajátos aurájával, hogy nem áll fenn többé a Habsburgok hatalmi univerzuma; helyette a liberalizmus vállalt pluralizmusa, az individualizmus szelleme vagy ethosza fogja egybe és működteti a jelenbeli világot. Nem véletlen, hogy már nem az arisztokráciával asszociálódó barokk, hanem a fényes városi múlt emlékeit idéző északolasz és délnémet reneszánsz stílus kultusza vált a nagyvárosi építészetben egyeduralkodóvá, különösen így

¹² Richard Reichensperger: i. m. 39.

¹³ Carl E. Schorske: *Bécsi századvég. Politika és kultúra*. Helikon, Bp., 1998. 33–112.

volt ez Budapesten, ahol egyébként nem is élt a közelebbi múltban nagy számban arisztokrata.¹⁴

A historizmus függőnye mögé bújó, mintegy rejtőzködő modern, újonnan felépített 19. századi nagyváros identitása, ezt az identitást híven kifejező imázs példásan visszaigazolja a múlt görcsös emlékezetére való folytonos törekvést, ami általánosnak mondható a korabeli Európában. Ide tartozik az is, hogy miként próbálták egyéniesíteni az egyöntetűen a historizmus leplébe burkolt európai metropoliszokat, hogy látogatókat (turistákat) vonzzanak magukhoz. A 19–20. század fordulóján Bécs egyedi különlegességét a zene és a kultúra fővárosának a jelszava lett volna hivatva megadni. Ez a mindmáig érvényes Bécs-imázs és városmarketinget jelölő brand egy 1908-ban a városi tanács kebelén belül létesített Állandó Bizottság munkálkodásából született meg.¹⁵

Ha nem is volt ennyire szervezett a város kedvező imázsát megteremteni igyekvő tüsténkedés Budapesten, a magyar fővárosban is törekedtek a hely turisztikai vonzerejének a fokozására. A Kelet és Nyugat kereszteződésében álló város képzete került ezáltal előtérbe, ami a városvezetés által is támogatva, tömegkulturális (szórakoztató) központ szerepét szánta a magyar fővárosnak.¹⁶ E városmarketing egyes történelmi utalásai a kora újkori török időkbe vezetnek vissza; jó példája ennek a *Konstantinnápoly Budapesten* létesítménye, ami a budai Lágymányoson, a Duna partján

¹⁴ Sármány Ilona: *Historizáló építészet az Osztrák-Magyar Monarchiában*. Corvina, Bp., 1990. különösen 52–65. Az 1848 (1867) előtti pesti és budai társadalomról: Bácskai Vera – Gyáni Gábor – Kubinyi András: *Budapest története a kezdetektől 1945-ig*. BFL, Bp., 2000. 101–108. (A vonatkozó szövegrész Bácskai Vera munkája)

¹⁵ Lutz Musner: *Vienna – Urban Memories and the Reification of Culture*. Human Affairs, 12, 2 (December 2002) 115–116.

¹⁶ Alexander Vári: *Bullfights in Budapest: City Marketing, Moral Panics, and Nationalism in Turn-of-the-Century Hungary*. Austrian History Yearbook XLI, 2010. 146–151.

kapott helyet. A szórakoztató centrum létesítésével „a vezetőség a legnagyobb súlyt elsősorban arra fektette, hogy a török életet híven, a maga való eredetiségében tüntesse föl, *a tiszta mohamedán erkölcsökkel és szokásokkal*” – írta egy korabeli újság.¹⁷ Jól társult ehhez a vele egy időben felállított Ósbudavár mulatókomplexum, ami a Városliget területén feküdt, amely szintén a múltbeli török-magyar kapcsolatok remniszcenciájára apellált. Mindez pedig azt a benyomást igyekezett kelteni, hogy Budapest már maga is egy Nyugatra áttelepült Kelet, szükségtelen tehát egészen Isztambulig utaznia a Keletre kíváncsi (nyugat)európainak, elég, ha Budapestig veszi meg csupán a vonatjegyet.¹⁸

A századfordulón nagyvárossá emelkedő Budapest említett két minivárosa nem volt sem abszurd, sem anakronisztikus képződmény. A képzeleti világnak voltak logikus megnyilvánulásai, abból a tér- és időbeli szimbolizációs erőfeszítésből keletkeztek, amely a korabeli városépítészetet és a nagyváros teremtésének akkori igyekezetét Európa-szerte jellemezte és mozgatta.

*

„Az emlék kulcsszó: benne a történelemre vonatkoztatás jelenik meg. A történelemmel [...] kapcsolatba hozott tárgy ebből a kapcsolatból nyer kultikus értéket. A historizmus alapmagatartásáról van itt szó.”¹⁹ Az így megalapozni kívánt

¹⁷ *Konstantinnápoly Budapesten*. Pesti Hírlap, 1896. május 24.

¹⁸ Az ennek háttérében álló milleniumi Budapest forrás szintű bemutatásához vö. Gerő András, szerk.: *Budapest, 1896. A város egy éve*. Budapesti Negyed Alapítvány, Bp., 1996.

¹⁹ Marosi Ernő: *A magyar történelem képei. A történetiség szemléltetése a művészetekben*. In: Mikó Árpád – Sinkó Katalin, szerk.: *Történelem – kép. Szemelvények múlt és művészet kapcsolatáról Magyarországon*. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában. MNG, Bp., 2000. 17–18.

kultusz immár világi, profán tiszteleti cselekvés, amely azt a fajta világtörténelmi vonatkoztatási rendszert tekinti maga számára érvényesnek, amiből már hiányzik minden közvetlen üdvtörténelmi értelem, legalábbis nem túl sok minden fűzi ahhoz az üdvtörténelmi narratívához, a Bibliához, amely a kultusz vallási formáinak és szertartásrendjének hosszú időn át az egyedüli alapja volt. A kvázi-vallási világi rítusok ugyanakkor maguk is gyakran rátelepednek bizonyos városi terek kultikus használatára: ennek nyomán ezek az adott helyek nemzeti-történelmi értelmi kontextusba helyeződnek. Ilyen terek rendszerint ott alakulnak ki, ahol a modern nemzetállam létrejötte szempontjából fontosnak tartott – vélt vagy valóságos – történelmi események zajlottak valamikor (Pusztaszer, Mohács). Ott is létrejöhetnek efféle szakrális helyek, ahol egyébként semmilyen nyoma sincs a dicsőséges vagy pusztán emlékezetes történelmi múltnak. Ők úgy töltik be az újonnan nekik szánt (kitalált) szerepet, hogy méltó módon adnak helyet az emlékező szertartásoknak, vagyis a szentség aurájával vonják be a profán eseményeket is.

A város e célból kiválasztott tereinek a rítus általi szakralizálása²⁰ pontosan annak a funkciónak felel meg, amit a historizáló városépítész is betölt a maga sajátos módján: a történelem aktív használatára igényt tartó jelent szolgálja. Hiszen az ünnepi ceremóniák és az e világi rítusok, melyek végezté létrehozzák ezeket a fizikai kultushelyeket, minden erőszakolt történelmi utalás dacára is a mindenkori jelen politikai és eszmei szükségleteinek felelnek meg. A történelem itt csupán ürügy, amely lehetőséget ad rá, hogy – változó közreműködőkkel – szüntelenül színre vigyék a látszólag

²⁰ A kérdést részletesen taglalom: Gyáni Gábor: *Modernitás és hagyomány a nagyvárosi múltban*. In: *Uő: Relatív történelem*. Typotex, Bp., 2007. 74–85.

történeti elbeszéléseket. Így válik a modern nagyvárosnak, amely többnyire a főváros maga, fontos szimbolikus alkotó elemévé a kollektív emlékezet és a hivatalos emlékezet által teremtett, majd kommemorációs célból hasznosított (városi) tér. A nagyváros, amely a hamisítatlan kozmopolitizmus és történelmietlenség tenyészete, a modern nemzetállam tényleges és jelképes értelemben vett koncentrátumaként egyszeriben vonzza magához a nemzeti emlékezet kultiválásának eme kitüntetett helyeit. Kezdetől fogva az ebből fakadó mély belső ellentmondásossága szabja meg tehát a „nemzet” hozzá fűződő ambivalens eszmei és érzelmi viszonyát.

A történelem jelentése és politikai haszna

Friedrich Nietzsche felvetése történelem és élet egymásra utaltságáról és kettőjük különbségéről egy ma újfent aktuális dilemmát fogalmaz meg. „A történelem, amennyiben az élet szolgálatában áll, egy történetietlen hatalom szolgálatában áll, s ezért, ebben az alárendeltségben, sohasem lehet és ne is legyen tiszta tudomány, mint mondjuk a matematika. Az a kérdés azonban, hogy milyen mértékben van egyáltalán szüksége az életnek a történelem szolgálatára, egyike azon legfőbb kérdéseknek és gondoknak, melyek egy ember, egy nép, egy kultúra egészét érintik. Mert egy bizonyos mértéken túli növelése szétmorzsolja és elfajulttá teszi az életet, s ezen elfajulás által végül magát a történelmet is.”¹ Nietzsche szerint akkor szolgálja a történelem közvetlenül az életet, ha nem a monumentális és antikvárius, hanem a kritikai történetírás eszköztárát mozgósítja. A történelem tanulmányozásának előbb említett módjai kivétel nélkül mind a jelennek a múlttal szemben támasztott (sajátos) igényeiből fakadnak. „Ha annak az embernek, aki nagyot akar teremteni, egyáltalán szüksége van a múltra, akkor a monumentális történetnézet révén keríti hatalmába; aki ez-

¹ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Ford., bev. Tattár György. Akadémiai, Bp., 1989. 36.

zel szemben a megszokottban s a már mindig is tiszteltben akar kitartani, az antikvárius történészként ápolja a múltat; s csak az, akinek valamely jelenlegi ínség szorongatja keblét, s aki mindenáron le akarja vetni magáról a terhet, csak annak szüksége a kritikai, vagyis az ítélő és megítélő történet szemlélet.² A történelem monumentális és antikvárius megközelítése valójában elsikkasztja a történelem önmagában való értelmét, amikor azt sugallja, hogy azért éltek elődeink, hogy előkészítsék számunkra a jövőt, amiben most élünk. A történelem így felfogott értelme alkalmasint azt az igényt fejezi ki, hogy olyan múltat adjunk *a posteriori* magunknak, amiből származni szeretnénk, ellentétben azzal, amiből ténylegesen származunk.³

A kritikai történetírás persze szintén az életet szolgálja, de nem éppen úgy, ahogyan a monumentális és az antikvárius történet szemlélet. Hiszen: „Bírnia kell azzal az erővel, melyet olykor alkalmazni is tartozik, hogy valamilyen múltat szétzúzzon és felváltson, hogy élni lehessen: ezt úgy éri el, hogy ítélőszék elé állítja, vallatóra fogja és végül elítéli”.⁴ A múlt rászolgál a kritikára, hiszen nagy adag emberi gyöngegség és erőszak rejlik benne. Nem a magasabb rendű jelen ítélkezik ez alkalommal az alacsonyabb rendű múlt felett, hanem az élet egészséges önzése kerekedik a valamikori dolgok hatalma fölé. A jelen már tudja, amit a múlt még nem tudott, nem tudhatott, következésképpen a múlt történeti megítélése egyszerre fejez ki igazságot és igazságtalanságot. A jelen ragaszkodik ahhoz, hogy a maga életét élhesse és ne a múlt diktáljon neki e tekintetben. Tudjuk ugyanakkor, hogy mindannyian a múltból származunk és azzal éppúgy tisztában vagyunk, hogy nem oldhatjuk el egészen magun-

² Uo. 42.

³ Uo. 47.

⁴ Uo. 46.

kat a múlthoz fűző láncoktól. Mindezek dacára kritikai módon kell a múltat vizsgálni, ráadásul úgy, hogy kegyetlenül túltesszük magunkat a kegyelet érzésén.

A kritikai történetírás sem garantálja azonban, hogy végérvényesen kiküszöbölhetők lennének a monumentális és az antikvárius történetírás által okozott károk. Mint François Hartog és Jacques Revel helytállóan megjegyzi: „Az igazat megvallva bármiféle történeti diskurzus felhasználható politikai célokra, függetlenül attól, hogy ez szerzőjének, a célközönségnek vagy éppen annak a sajátos viszonyoknak tulajdonítható-e, ami az utóbbit az előzőhöz fűzi.”⁵ Hosszan érvelhetünk az utóbbi megállapítás igaza mellett.⁶ S miközben a tudományos történetírás éppen e veszély elhárítása érdekében keletkezett a 19. század folyamán, már születése pillanatában ki kellett elégítenie egy sereg, az európai nemzetépítésből adódó politikai és intellektuális elvárást.⁷ Azért is oly veszedelmesek a jelen aktualitásai a múltra nézve, mert túlzott igény mutatkozik ennek során a történelem iránt; ez végül oda vezet, hogy „nem az élet uralkodik egyedül, s nem ő tartja többé kordában a múlttól való tudást”; nem, mivel „minden határcövek kiszakított a helyéről, s minden, ami csak volt, az emberre szakad”.⁸ Amikor pedig az a vágy kerekedik felül, hogy azt a múltat idézzük fel, melyet

⁵ François Hartog – Jacques Revel: *Jegyzet a történettudományi konjunktúráról*. In: François Hartog – Jacques Revel, szerk.: *A múlt politikai felhasználásai*. L'Harmattan – Atelier, Bp., 2006. 10.

⁶ Hadd említsek meg néhány munkát a téma kurrens irodalmából. Jeremy Black: *Using History*. Hodder Arnold, London, 2005.; Margaret Mcmillan: *The Uses and Abuses of History*. Profile Books, London, 2010.; Alexei Miller – Maria Lipman, eds.: *The Convolutions of Historical Policy*. Central European University Press, Budapest – New York, 2012.

⁷ Anthony D. Smith: *A nacionalizmus és a történészek*. Regio, 2000/2. 5–33.

⁸ Friedrich Nietzsche: i. m. 48.

a magunkénak szeretnénk tudni, azon nyomban elsatnyul a „történészek történelme”, hogy idővel végképp el is haljon.

Gyorsan hozzá kell az előbbiekhez tenni, nem arról van itt szó, hogy a történelem tudományos vizsgálata mentesülhetne a jelenbeli aktualitásoktól. Ez a feltételezés teljességgel abszurd. Leginkább a történészek történelme felel meg annak, amit Nietzsche kritikai történetírásnak nevezett, ami aligha több valamiféle ideálnál, az a norma tehát, aminek nem mindig sikerül a gyakorlatban megfelelni. Hiszen a szakszerű, az akadémiai történetírás „mindig olyan világképeket állított elő, amely tartalmazott valamiféle tőle elválaszthatatlan politikai dimenziót, és amelynek tudatos vagy nem tudatos felhasználása mindenképpen elkerülhetetlen volt”.⁹ Ez az oka, hogy a történetírás unos-untalan tevőlegesen járul hozzá az egyéni és a csoportidentitás megteremtéséhez és ápolásához.¹⁰ A tudományos diskurzus, többek közt, az iskolai történelemtanítás segítségével keríti – sikerrel – hatalmába a történeti közgondolkodást, hogy így tegye magát nélkülözhetetlenné a politikai hatalom számára, mely utóbbi mindig igényt tart(ott) a történelem dolgainak megítélésére.¹¹

Akkor tetőzik a történelem politikai használata, amikor az állam – törvény útján – egyszer csak kötelezővé teszi *egy bizonyos múlt* emlékeztétét. Ez a nemzeti ünnepek paradigmatis esete, amely a 19. század hozadéka. A nagy megemlékezések végeérhetetlen sora az 1789-es francia forradalom után közel száz évvel megalapított francia nemzeti ünnepel vette kezdetét: a köztársasági államhata-

⁹ Giovanni Levi: *A távoli múlt*. In: François Hartog – Jacques Revel, szerk.: i. m., 22.

¹⁰ Anthony D. Smith: *National Identity*. Penguin Books, London, 1991. különösen 71–99.

¹¹ Vö. Lajtai L. László: „Magyar nemzet vagyok”. *Az első magyar nyelvű és hazai tárgyú történelemtankönyvek nemzetdiskurzusa*. Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely, Bp., 2013.

lom 1880-ban törvényt alkotott, melyben kimondta, hogy miként kell a franciáknak a múlt e nevezetes eseményére gondolnia.¹² Történetesen úgy, ahogy a monumentális történetírás viszonyul a múlthoz, mely utóbbiról Nietzsche találóan megjegyzi: mindenkit megtéveszt az analógiáival, mert „a csábító hasonlatossággal a bátrakat vakmerőségre, a lelkesülteket fanatizmusra indítja”. S amikor ez a történetiszemlélet „tehetséges egoisták és rajongó gonosztevők kezébe és elméjébe [jut], nyomban birodalmak pusztulnak el, fejedelmeket gyilkolnak meg, háborúkat és forradalmakat robbantanak ki, s így gyarapítatják ismét a »magánvaló« történeti »effektusok«, azaz az elegendő okot nélkülöző okozatok száma.”¹³ Ebben rejlik Nietzsche szerint a történelem politikai használatának a legfőbb kára, amit különösen az tesz fenyegetővé, hogy nem mindig a legmegfelelőbb politikusi kezekbe kerül a monumentális történetírás, és nem feltétlenül a legalkalmasabb politikusi elmékbe fészkel be végül magát. Hozzátehetjük: a 20. század bővelkedett az ezt aláátmasztó tapasztalati bizonyítékokban.¹⁴

A történetírás már akkor leteszi a fegyvert a történelem politikai hasznosítása előtt, amikor az állam nemzeti ünnepé nyilvánítja a történelem egyes, sorsfordítónak nyilvánított eseményeit. Ennek nyomán a történetírás a kommemorációs rituálé politikai cselekvéssorának a pusztta kiszolgálójává silányul, így tehet ugyanis szert csekély be-

¹² Megjegyzem: az amerikai függetlenségi harc (az „amerikai forradalom”) napja, július 4. már ezt megelőzően, az 1820-as években magára öltötte a nemzeti emlékeztet rangját, ennek azonban nem volt közvetlen hatása az európai nemzeti (nemzetállami) kommemorációs gyakorlatra. John R. Gillis: *Memory and identity: the history of a relationship*. In: John R. Gillis, ed.: *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994. 8.

¹³ Friedrich Nietzsche: i. m. 40–41.

¹⁴ Margaret Macmillan: i. m. passim.

folysásra a történelmi tudatformálás tekintetében. Amikor a történelem – a rituális emlékezés apropóján – rövid időre a közösségi élet középpontjába kerül, egyes kollektív emlékezetek – mások rovására – beépülnek a politikai cselekvés világába, hogy érzelmileg átszínezett azonosulásra késztessék az állampolgárokat a jelent vezérlő politikai eszmével. Attól a pillanattól fogva, hogy az államhatalom magáévá teszi az „emlékezés kötelességét”, és kommemorációként rendszeresíti a hozzá társított politikai diskurzust (és cselekvési sort), *többé nem a történészek írják a történelmet*, hanem a politika diktálja. A történelem politikai használata ugyanis arra szolgál, hogy eszközként lehessen rá támaszkodni a jelenbeli hatalmi küzdelmek során. *A kommemoráció semmilyen formája sem szolgálja a múlt tudományos megismerését, sőt a legfőbb gátja annak, hogy kibontakozzon a történészek „igaz” történelme.*

A történelem politikai használatát a gyakran különösen aktív és egyúttal változatos formákban jelentkező politikai propaganda élteti.¹⁵ A nemzeti ünnep rituáléja mellett a történelem instrumentalizálásának fontos eleme az emlékműállítás, az iskolai indoktrináció, a múzeum mint nyilvános történelmi pedagógia, a köztérrelnevezés retorikája, és a történelmi szimbólumképzés megannyi más formája. A nemzeti emlékhelyeket többnyire már a 19. században kijelölték, ellátva őket a megfelelő tárgyi objektumokkal.¹⁶ Ez

¹⁵ E gyakorlat példaszerű leírásához és elemzéséhez vö. Pataki Ferenc: *Kollektív emlékezet és emlékezetpolitika*. In: Uő: *A varázsát veszített jövő*. Noran Liubro, Bp., 2011. Különösen 253–285.

¹⁶ Eric J. Hobsbawm – Terence Ranger, eds.: *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.; Helke Rausch: *The nation as a community born of war? Symbolic strategies and popular reception of public statues in late nineteenth-century Western European capitals*. *European Review of History* – *Revue Européenne d'histoire*, 14, 1, March 2007. 73–101.; Kovalovszky Márta: „Bronzba öntött halhatatlan.” *A historizmus emlékműszobrászata*, továbbá: Illyés Má-

okból a 20. században már nem csupán olyan emlékhelyeket teremtenek, amelyek nemzeti történelmi eseményekhez kötődnek, hanem egyebek közt olyanokat is, amelyek a kor aktuális eseményeire emlékeztetnek, mint amilyenek az első és a második világháborúra vagy a náci és a kommunista népiirtásokra és embertelenségekre, netán a velük szembeni ellenállásra emlékeztető jelek.¹⁷ Az utóbbiak funkciója persze ugyanúgy az adott politikai hatalom legitimációja, mint volt a nemzeti emlékművéké. Nem feledhető, hogy végső soron az európai liberális-alkotmányos államrendszerek honosították meg a történelem politikai célú használatának ma is eleven gyakorlatát.¹⁸ A 20. században tömegdemokráciákká átalakuló liberális politikai rendszerek ugyanakkor a szabadságjogok kiterjesztésével, a szociális biztonság intézményeinek a megteremtésével igyekeznek legitimálni hatalmukat. A jobb- és baloldali diktatúrák ellenben továbbra is makacsul forszírozzák a múlt nacionalista vagy birodalmi kultuszát. A történelem ezáltal az egyik legfontosabb, ha nem is épp az egyedüli legitimációs forrást jelenti számukra. Egyetlen mai politikai rendszer sem boldogulhat azonban a múlttal való foglalatossággal nélkül.¹⁹

*

ria: *A hős alakváltozásai. A téma és a stílus kapcsolata a historizmus szobrászataiban*. Mindkettő in: Zádor Anna, szerk.: *A historizmus művészete Magyarországon. Művészettörténeti tanulmányok*. MTA Művészettörténeti Kutató Intézet, Bp., 1993. 79–110; Marosi Ernő: *A magyar történelem képei. A történetiség szemléltetése a művészetekben*. In: Mikó Árpád – Sinkó Katalin, szerk.: *Történelem – kép. Szemelvények múlt és művészet kapcsolatából Magyarországon*. Magyar Nemzeti Galéria, Bp., 2000. 18–21.

¹⁷ Az első világháborúval kapcsolatos emlékműállítás gyakorlatához lásd Az első világháború emlékezete című fejezetet.

¹⁸ Eric J. Hobsbawm – Terence Ranger, eds.: i. m.

¹⁹ Jeremy Black: i. m. 1–4. és passim.

Miben tér el egymástól és összebékíthető-e vajon egymással a történészek történelme és a politikailag használt történelem? Különbségük lényege, hogy amíg a történész elsősorban megismerni (magyarázni és érteni) szeretné a múltat és ezért jelentést ad neki, addig a politikus „csak” hasznát kíván húzni belőle. Ennélfogva a politikus kizárólag a jelenben elérni kívánt célok prizmáján át tekint valamely „használható” múltra. Ebben rejlik ugyanakkor a történelem politikai használatának a valódi tömeghatása is. A történeti beszéd e faja ugyanis *mindig* egy adott politikai közösséget, vagy csoportosulást szólít meg, melyet meghatározott politikai értékek és érdekek vezérelnek. Mindenki, aki e közösség tagja, kultikus módon, fenntartás és kritika nélkül teszi magáévá a politika által számára sugalmazott történetképet. Ennek megfelelően a politikailag instrumentalizált történelem egyedüli funkciója, hogy megteremtse és életben tartsa egy adott politikai szubkultúra belső egységét.²⁰ A történelem ezúton hasznosított fogalma (helyesebben annak imázsa) olyan, kölcsönös megértést biztosító nyelvként működik, amely nem a múlt racionális megismerésére irányul, hanem *deklaráltan* a hitszerű politikai meggyőződés megfellebezhetetlen érvényű múltképét fejezi ki. Azért is annyira hihető ennek a történelem(kép)nek az igaza, mert tökéletesen egybevág a tömegesen vallott politikai értékek szellemével.

Ha pedig így áll a dolog, akkor szakítanunk kell azon közkeletű felfogással, mely szerint a történelem politikai használata meghamisítja a történelem valódi értelmét. Két okból sem állja meg a helyét ez a feltevés; először azért nem, mert a múltnak egynél több történelem feleltethető meg,

²⁰ A nemzeti és politikai identitás szoros belső összefüggéséről kimerítően szól: Bakk Miklós: *Politikai közösség és identitás*. Komp-Press Kiadó, Kolozsvár, 2008.

akár a racionális megismerés, a tudományos eljárás keretei között maradvá is. Ez a történelem végtelen tematikai tágasságából és főként abból következik, hogy az elvileg szóba jövő nézőpontok sokasága eleve kizárja egyetlen történeti igazság létezését.²¹ Ezért is oly aggályos, ha az államhatalom Veritas névvel történetkutató intézetet alapít, ami ab ovo sem felelhet meg a racionális megismerés igényeihez szabott intellektuális világ követelményeinek. Ott van, ott lehet egyedül helye Veritas néven működtetett kutatóintézeteknek, ahol a tudásra *nem hipotézisként*, hanem a hatalmi cselekvés motorjaként tekintenek, aminek egyedüli rendeltetése, hogy az „örökérvényűség”, az időbeli tartósság látszatával ruházzon fel egynémely partikuláris politikai törekvést. Tézisem értelmében a történészek történelme és a politikai célokra kisajátított történelem *nem* az igazság és a hamisság tekintetében, hanem egyes-egyedül az emberi életben betöltött eltérő funkciójuk szerint különbözik egymástól. Bizonyos fajta logika szerint működik az egyik, és egy tőle ugyancsak eltérő logika hatja át a másikat. Amikor mindezt konstatáljuk, akkor az eszmetörténet és a politikai gondolkodást érintő történeti megközelítés szellemében járunk el, ami pedig azt tanítja: a történetileg tudatos „politikai gondolkodás a politikai cselekvés egyik nélkülözhetetlen, ugyanakkor bizonyos sajátosságokat felmutató szerkezeti eleme. Következésképpen amennyiben a politikusnak, ideológusoknak van a történelemhez [...] valamilyen viszonyuk, akkor az a politikai cselekvés, a politikai döntések, a politikai magatartások kontextusában is értelmezhető, sőt – ha meg akarjuk érteni ezt a sajátos viszonyt – valójában *csak* eb-

²¹ Álláspontom bővebb kifejtéséhez vö. Gyáni Gábor: *Hamis és igaz a történelemben*. In: Uő: *Relatív történelem*. Typotex, Bp., 2007. 208–219.; Lásd továbbá az Esemény és narratíva: a múlt és a jelen mint nézőpont című fejezetet.

ben a kontextusban értelmezhető”.²² Ebből a nézőpontból tekintve *nem a tudományos igazság vagy hamisság számít*, hanem egyes-egyedül a jelenbeli politikai cselekvésen belüli funkcionális jelentőség minősíti ezt a történelmet. Ilyenformán a történelmek (a történetképek) közötti választást sem kizárólag az episztemológiai meggyőződés, hanem olykor éppenséggel az diktálja, hogy melyik mögöttes logikának van számunkra nagyobb „meggyőző ereje”.

Az egyik vagy a másik történelem közötti választás nem egyedül csak a történészek és a politikusok közé húz éles választóvonalat, de magukat a történészeket is két táborra osztja. Az egyik oldalra azok kerülnek, akik jottányit sem engednek a történetírói ethosz, a szakmai identitás kívánalmából; a másik oldalra pedig azok sodródnak, akik a történelmi hivatás gyakorlását aktuális politikai meggyőződésüknek és alkalmankénti politikai céljaiknak rendelik alá.

*

Ideje szólni arról is, hogy milyen újdonságokat lehet ma megfigyelni a történelem politikai használatában, milyen források éltetik napjaink történelempolitikáit? Ami az utóbbit illeti: a hivatalos emlékezet többnyire és jellemzően a különféle kollektív emlékezetek folyománya. Nem úgy azonban, hogy közvetlenül belőlük pattan ki a történelempolitika. Ismeretesek ugyanis olyan történelempolitikák is, amelyek szinte semmilyen tényleges vagy akár csak „kitaláltként” (Hobsbawm) sikeres kollektív emlékezetre sem kívántak és tudtak támaszkodni. Ilyen volt, egyebek közt, a kommunista történelempolitika, amely éppen ezért nem is szerzett magának széles körű társadalmi támogatottságot,

²² Schlett István: *A magyar történelem a huszadik századi politikai gondolkodásban*. Századvég, Új folyam 20. szám, 2001. Tavasz, 39–40.

noha az állam akkoriban szinte teljhatalommal rendelkezett a történelem általa kultivált imázsának a terjesztésében. A plurális kollektív emlékezetek tárházából szabadon válogató történelempolitika akkor kerül módfelett előtérbe, amikor nem fedezhető fel égbekiáltó különbség a hatalom megszerzéséért küzdő politikai erők, az egyes pártok gyakorlati programjai között. Ilyen esetben van kivételes jelentősége az értékrendi orientációk eredendő különbségének, amely szinte magától kínálja a politikai célok igazolására hivatott historizálási törekvéseket. Kivált nagy keletje van ennek a mély és szinte áthidalhatatlannak tetsző politikai megosztottság körülményei között, ahol a szakadás tényét az öröklöttek sokféle kollektív emlékezet elvi összehághatatlansága is nyomatékosítja.²³ Ha egyszerre adott az imént említett két körülmény, akkor különösen kedvező feltételek nyílnak a történelempolitika érvényesülése számára. S ha ehhez még hozzáadódik, hogy az adott nemzeti közösség modern kori történetére túlságosan is a szélsőséges politikai és szociális útkeresések történelmi tapasztalatai nyomják rá a bélyegüket, akkor szinte kivédhetetlen a politika intenzívebb történelmi érdeklődése.

Minden bizonnyal ez az oka annak is, hogy az ezredforduló Olaszországában, Ukrajnájában vagy Magyarországon egymáshoz kísértetiesen hasonló történelempolitikák érvényesülhetnek. Holott a működő demokrácia jellege és foka

²³ Vö. Feischmidt Margit: *Populáris emlékezetpolitikák és az újnacionalizmus: a Trianon-kultusz társadalmi alapjai*, továbbá Uő: *A nemzet varázsa és a szélsőjobb boldali szimpátia a fiatalok körében*; Glózer Rita: *A nemzet helyreállítása a magyarországi nemzeti radikális mozgalom ellenségtematizáló diskurzusaiban*. Mindhárom in: Feischmidt Margit – Glózer Rita – Ilyés Zoltán – Kasznár Veronika Katalin – Zakariás Ildikó, szerk.: *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája*. L'Harmattan – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Bp., 2014. 51–208.

szempontjából egymástól merőben különböző országokról van szó. Az emlékezés- és identitáspolitikai fő mondanivalója szinte mindig ugyanaz ezeken a helyeken, nevezetesen, hogy az illető ország és annak népe *a maga egészében* valamely külső erőszak áldozata lett a közeli múltban. Ezt a képet egészíti ki és erősíti tovább az a másik fontos állítás, mely szerint ma is kiérdemli a dicső emlékezetet az ország adott múltbeli politikai berendezkedése.

Így, ez okból válhatott a korábbiaknál jóval hangsúlyosabbá Berlusconi Olaszországában az a történetkép, amely Itáliát a második világháború áldozati sorsba taszított országaként jeleníti meg. S így nyerhet újabban létjogot magának Mussolini olaszországi kultusza, valamint az olasz fasizmus leplezetlenül nosztalgikus emlékezete.²⁴ Úgyszintén ennek jegyében kerülhet sor a 20. századi ukrán történelem fogalmának nemzetiesítésére, ami Viktor Juscenko 2005 és 2010 közötti elnöksége idején tetőzött. Ez azzal járt, hogy az állami történelempolitika túlságosan is a maga befolyása alá vonta a történettudományt azért, hogy történeti dogmává tehesse a Holodomor emlékezetét, és egyúttal rehabilitálja, nemzeti hőrosszá avassa a nációkkal lepaktáló második világháborús ukrán haderőt, különösen annak egyes vezetőit, Roman Sukevicset és Sztjepan Banderát. A Holodomor körüli történelempolitikai igyekezet kimondott célja abban állt, hogy fel lehessen srófolni a zsidó holokausz szintjére a harmincas évek eleji, kényszerrel végrehajtott kolhozosítás által előidézett ukrán éhínség embervesztését.²⁵ Mindkét országban vitális társadalmi igényt elégített ki ez a történelempolitika, amit a hosszú időn át

²⁴ Christopher Duggan: *Coming to Terms with Italy's War*. History Today, 57, December 2013. 72.; Richard J. Evans: *Csókjaim a Ducénak!* 2000, 2014. január, 7–15.

²⁵ Georgiy Kasianov: *The „Nationalization” of History in Ukraine*, valamint John Paul Himka: *Interventions: Challenging the Myths of*

lappangó, de könnyen új életre kelthető kollektív emlékezet készségesen vissza is igazolt.

S nincs ez másként nálunk sem. A 2010 óta regnáló kormány, bár egyes megnyilatkozásaiban antiglobalista (Európa- és Nyugat-ellenes), a tényleges napi politikai gyakorlatában azonban nem feltétlenül az. A honi politikai diskurzust mélyen átítató szabadságharcos retorikának a magába az alaptörvénybe is belefoglalt hivatalos történetkép felel meg, amely egy szabadságharcos és öntudatos nemzetről szól. Több évszázada forgalomban lévő felfogásról van szó, amely úgy tér vissza, hogy a történelempolitika tengelyében foglal immár helyet. A nemzeti múltnak ez a beállítása azt sugallja, a magyarnak mindig harcolni kell(ett) a nemzet valós érdekeiért, mely harc manapság a Nyugat ellen folyik. Két alapvető hivatkozási pontja van az idézett felfogásnak: Trianon és a II. világháború. Trianon újabb keletű kultusza különösen élénk visszhangra talál a kollektív tudat úgyszólván osztatlan, nemzeti szinten megnyilatkozó társadalmi emlékezetében.

Mit sugall Trianon mai (és megannyi korábbi) emlékezeti kultusza? Nem mást, mint hogy (már akkor is) a Nyugat felől ért bennünket a csapás, és mi magunk teljesen ártatlanok vagyunk (voltunk) a velünk történt dolgokban. Trianon legfőbb tanulsága, ezek szerint, így szól: az ország, a nemzet – a Nyugat áldozataként – teljesen magára maradt Európában. Úgy értelmezi (át) a II. világháborút és főként a háború végkifejletét a nemrég elkészült Szabadság téri emlékmű alkotója és nemkülönben a mű megrendelője, a miniszterelnök, hogy idegen kezek követték el a *nemzet ellen* a háború végi szörnyűségeket ebben az áldozati sorsba taszított országban.

Twentieth-Century Ukrainian History. Mindkettő in: Alexei Miller – Maria Lipman, eds.: i. m. 141–174, 211–238.

Mindez többé-kevésbé azzal cseng egybe, amit a kollektív emlékezet legkülönbözőbb megnyilatkozásai is sugallnak erről a múltról, miközben ellentmond a kollektív emlékezeti hagyományok számos más, nem kevésbé virulens formájának. Az esetben, amikor a kurrens történelempolitika kizárólag csak az előbbire hagyatkozik történelempolitikájában, végzetesen eltávolodik egymástól a történészek történelme és a múlt politikai használata. Ami nem csak azért kelt – némi joggal – nyugtalanságot, mert a múlt ezzel úgymond hamis és torz képe kerekedik, hanem főként azért, mert mindez ráadásul még politikai tévelygést is kifejez. Ami pedig magánál a történeti igazságnál is életbevágóbb kérdés.

A KOLLEKTÍV EMLÉKEZET TOPOSZAI

A város és az imaginárius történelem

A történelem (emlékezete) teszi emlékezetessé a látogató számára Leuvent, a belga egyetemi kisvárost. A történelmi atmoszférát árasztó épített környezet ugyanakkor számos elméleti megfontolásra is készíti a nézelődő elemzőt. A város főtere, a Grote Markt szinte a megelevenedett múlt az ott álló csodálatos, a világ talán legelbájolóbb városházájával, a székesegyházzal (Sint-Pieterskerk) és azzal a gótikus épülettel, ami hajdanában kulturális célokat szolgált, ma a Nemzeti Bank székhelye. Mindez együtt a megmerevedett, a múltat a jelenbe átmentő idő hamisítatlan élményével szolgál. Az alaposabb tájékozódás után be kell azonban látni, illuzórikusan van csupán jelen itt a régmúlt, hiszen: az 1487-ben épített és ma bankként szolgáló épület például olyan súlyosan megrongálódott a második világháborúban, hogy szinte teljesen újra kellett építeni, helyesebben, visszaállították eredeti formájába. Hasonló sors érte a templomot is, erről a templom látogatói a hajóban kiállított fényképek alapján alkothatnak képet maguknak. Egyedül a városháza jeleníti meg a múltat úgy, ahogyan az ténylegesen volt, persze csupán akkor, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy az épület homlokzatát benépesítő emberalakos szobrok sem feltétlenül mind „korabeli” alkotások, hanem folyamatosan kerültek mostani helyükre és, természetesen, szüntelenül restaurálják őket. Széttétekintve a téren, a hely történelmi

hangulatáról gondoskodó többi épület vitathatatlan újszerűsége pedig arról is nyomban megismerszik, hogy némelyik homlokzatán 20. századi évszám díszleg építésének a dátumaként.

Tovább növeli zavarunkat, hogy amikor elvetődünk a város egyik legnagyobb terére, az egyetemi könyvtár északolasz reneszánsz épülete fogad bennünket, az udvarán egy hamisítatlannak tetsző campanile jellegű építménnyel. A Leuveni Egyetemi Könyvtár eredeti, korábban régi posztócsarnokként ismert épülete teljesen megsemmisült az első világháborúban, és ami napjainkban a helyén áll, az nem más, mint egy amerikai építész által tervezett, a két háború között épült, a második világháborús újabb pusztítás után restaurált neoreneszánsz épület. És a sort tovább folytathatnánk.

Történelem ez így vagy a történelem (szándékolt, netán szándéktalan) felidézése csupán? Hiszen a 15. században tervezett és épített Stadhuis, a Sint-Pieterskerk vagy a mai banképület részben vagy szinte maradéktalanul új épület, legalábbis olyan építészeti objektum, amely részben azonos csupán valamikori (történelmi) önmagával. Ennek ellenére történelmi épületek benyomását keltik, mivel a brabant gótika jeles műalkotásaiként pompáznak. Egyúttal persze mai épületek is, hiszen a városháza szintúgy városházaként üzemel, a templomot szintén templomként használja ma is a város, a valamikori más funkciójú, az eredetinek megfelelően újra felépített épületben pedig napjainkban bank működik.

Az egyetemi könyvtár esete talán az előbbieknél is különösebb. A teljesen új, néhány évtizede létesített, de hangsúlyozottan történelmi stíluskosztümbe öltöztetett objektum a történelem helyett egy valaha itt állt és a maival azonos funkciót betöltő épület helyét foglalja el, és az egyetemi könyvtár korábban megsemmisült, ténylegesen történelmi

épületére is emlékeztet. Az utóbbi példa a modern urbanizációnak mint építészettörténeti eseménynek a paradigmátikus esetét mutatja, ahol a historizmus volt az egyeduralkodó formaalkotó elv. A modern nemzetállamokban a fokozatosan kiépülő piacgazdaság körülményei között végbemenő nagyvárosi fejlődés végig a történelem ígézetében maradt. Erről korábban is szoltunk már. A tizenkilencedik századi ízlés minden gátlás nélkül vette birtokba a teljes történelmet, melynek gondos és racionális tanulmányozására is adta egyúttal a fejét.¹ A történelmi múlt elmélyült vizsgálata nagy segítséget jelentett abban is, hogy az újonnan megtervezett város a történelmi emlékezet tárgyi ikonjaként hathasson. Így, ezúton válhatott valósággá a minuciózusan feltárt középkori és főként késő középkori vagy kora újkori építészeti stílusok tömeges és prózai adaptálása a modern európai városok egész sorában.² A historizáló stílusban megalkotott nagyváros érzékletes példája készítette Walter Benjaming arra a megállapításra, hogy a modern urbanizmus valójában álmódózás eredménye.

Amikor a jelen fontos alkotó elemévé lép elő a múlt, értelmezési problémák hosszú sora vetődik fel a tudomány művelői számára. Mi a történelem szó pontos jelentése akkor, midőn a hely tele van múltbeli tárgyi entitásokkal, leginkább történelmi eredetű épületekkel. Alois Riegl bécsi művészettörténésznek a monumentumok (műemlékek) mai (modern) kultuszát illető klasszikus fogalmi konstrukciójához fordulhatunk e kérdésben támaszték gyanánt.³ Riegl

¹ Donald J. Olsen: *The City as a Work of Art. London, Paris, Vienna.* Yale University Press, New Haven, 1986. 295.

² Ennek példaszerű elemzéséhez ld. Carl E. Schorske: *A Ringstrasse, bíráltói és a modern város születése.* In: *Uő: Bécsi századvég. Politika és kultúra.* Helikon, Bp., 1998. 33–111.

³ Alois Riegl: *The Modern Cult of Monuments: Its Essence and its Development.* In: N. Stanley Price – M. K. Talley – A. Melucco Vaccara,

meghatározása szerint a régimúltat képviselő tárgyak, épületek, emlékművek emlékezeti (emlékeztető) funkciója főként (vagy kizárólag) régiségükből (Alterswert, age-value), valamint a nekik tulajdonított történelmi értékből fakad. A dolgok régiség-értéke arra utal, hogy minden ember alkotta objektum menthetetlenül ki van téve az idő pusztító erejének, a fokozatos fizikai romlás és a végső megsemmisülés feltartóztathatatlan (természeti) folyamatának. Attól értékesek, attól történetiek ezek a dolgok, hogy magukon viselik a fizikai hanyatlás jól látható jeleit. A történelmi érték képze, ezzel szemben, a dolgok belső tulajdonságaira vet fényt, ami pedig az emberi nem fejlődéstörténetében elfoglalt helyüket fejezi ki. Ez esetben nem a *fizikai romlékonyság*, az időnek ez a beszédes jele, hanem az emberi *kreativitás örökkévalósága* adja megbecsülésük alapját; az értékalkotó emberi tevékenység történelmi tanúságtételeként teszi mérlegre az utókor az objektumot (monumentumot), hogy kivételes tiszteletben részesítse. Az elmúlt korok mentalitása kerül ezzel előtérbe, ami a megformálás stílusából világlik ki, s ez pedig nyomban történelmi színben tünteti fel az ember alkotta tárgyat.

A két értéktételezés tökéletes ellentéte egymásnak, ennek megfelelően egymással összeegyeztethetetlen szellemi és gyakorlati viszonyt irányoz elő a jelen embere számára a múlt tárgyi dolgaival kapcsolatban. A történelmet a régiség-érték jegyében szemlélő és megbecsülő ember hagyja beteljesedni a dolgok természet által megszabott sorsát, vagyis nem konzervál és kivált nem restaurál. Sőt, újonnan sem hoz létre a régi jelmezébe bújtatott tárgyakat, mely törekvés a 19. századi városépítészeti historizmus gyakorlatának felelt meg igazán. A monumentumok tudatosan szem előtt tartott kommemorációs értéke abban áll ezúttal, hogy

eds.: *Historical and Philosophical Issues in the Conservation of Cultural Heritage*. J. Paul Getty Trust, 1996. 69–83. Az esszé 1903-ban íródott.

múlékony fizikai létezőként tudatosítják őket, ami egyben a történelem jelenlétét is mutatja számunkra, mert arról vall, hogy a múlt szükségképpen idegen és átmeneti fejlemény. A régiség-érték szerinti megközelítés ezért nem követel, sőt határozottan megtilt minden beavatkozást a múlékony dolgok fizikai folyamataiba, egyúttal mindenki számára egyaránt felkínálja a történelem közvetlen szemlélésének, élményszerű megtapasztalásának a lehetőségét.

Merőben más a helyzet a történelmi érték fogalmával összekapcsolódó beállítottság esetében, amely szakértelmen, a történelem gondos tanulmányozását követelő tudáson alapul, és a történelem *aktív* jelenbeli használatával is együtt jár. Nem csupán a konzerválás-restaurálás műemléki szemléletmódja és gyakorlata, hanem a modern nagyváros fizikai környezetének a megteremtését irányító historista szemléletmód is ebből a magatartásból következik. Ha a két említett értékfogalmat elhelyezzük a jelenbeli (a nem történelmi) élet kontextusában, akkor Riegl nyomán megállapíthatjuk: a használhatóságot és az újbólíságot funkcionális értéként képviselő (érvényesítő) jelen többnyire a történelmi érték fogalmát helyezi előtérbe, miután a múlt fennmaradt tárgyi rekvizitumait nem kizárólag régiség-értékük, hanem sokkal inkább történelmi értékük alapján értékeli. Az előbbi a rom-kultusz romantikus ethosának kedvez, az utóbbi pedig a történetiség racionális alapokra helyezett kultuszát élteti.

Riegl tipológiája a 19-20. század fordulóján a német műemlékvédelemről zajló szakmai diskurzus kereteibe illeszkedett, ahhoz a vitához szólt hozzá a szerző ily módon.⁴

⁴ Rudy J. Koshar: *Building Pasts: Historic Preservation and Identity Twentieth-Century Germany*. In: John R. Gillis: *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton University Press, Princeton, N. J., 1994. különösen 217–223.

A fogalompár – analitikus segédeszközként – éppoly fontos szolgálatot tehet azonban ma is, mint ahogy Friedrich Nietzsche tipológiája sem vesztett jótányit sem az értékéből, ami az antikvárius, a monumentális és a kritikai történetírás fajtáit posztulálta.⁵ Mert mit sugall Riegl a műemlékek emlékezeti (emlékeztető) funkciójáról ezzel a fogalmi distinkcióval? A valamikori múltból származó emlék, amikor mondhatni szándéktalanul emlékeztet a már elmúltra,⁶ úgy és akként tesz szert jelentőségre a jelen számára, hogy történeti értéket (is) rejt magában. Ha ugyanis régiségértéke lenne csupán, akkor nem fűződne hozzá a használati érték fogalma, és még csak újdonságértéket sem lehetne neki tulajdonítani, vagyis a lassú, de biztos fizikai pusztulás várna rá. Ha viszont a múlt jelenben fellelhető dolgai történelmi értéket is megtestesítenek, akkor művészeti alkotásokként, továbbá a nemzeti történelmi lét időbeli folytonosságának a jeleként vehetők igénybe, ami már a jelenbeli újrahasznosulásukat is nyomban lehetővé teszi. Arra használják tehát őket, olykor épp a hagyomány által megszentelt erőnek is engedelmeskedve, amire egykoron is szolgáltak (a városházának emelt épület ad továbbra is helyet a város adminisztrációjának), vagy pedig új funkciót találnak számukra (a posztócsarnokból egyetemi könyvtárat, a valamikori kulturális épületből pedig bankházat alakítanak ki). Amikor pedig a természet vagy maga az ember elpusztítja az objektumot, akkor – a jelenbeli funkció betöltésére – újonnan emelnek történelmi értéket képviselő (historizáló stílusban kivitelezett) épületeket, hogy ezzel is a sokszorosan egymásra tagolt múlt emlékeztessenek. Az utóbbit pél-

⁵ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Akadémiai, Bp., 1989. 37.

⁶ Mert nem kifejezetten azzal a szándékkal hozták eredetileg létre ezeket az objektumokat, hogy emléket állítsanak általuk valamely múltbeli történésnek vagy személynek.

dázza a valamikori egyetemi könyvtár régiség-értéket (is) megjelenítő épületét helyettesítő új könyvtárárpület, amely hangsúlyozottan történelmi értéket is imitál egyúttal.

Úgy fogtak hozzá a 19. században a (nagy)városok középületekkel való benépesítéséhez, hogy egyszersmind a történelmi múltat is allegorizálják. Ennek a gyakorlatnak példaszerű leírását és elemzését nyújtja Carl Schorske a bécsi Ringstrasse középületeiről szóló tanulmányában; számos más példa is említhető lenne azonban a többi kontinentális európai nagyváros (főváros) korabeli középítkezései kapcsán.⁷ Ez a törekvés vezetett a budapesti Nemzeti Múzeum (majd a Szépművészeti Múzeum) neoklasszicista megformálásához, a budapesti parlament monumentális neogótikus építményéhez, hogy csak az általunk közlelő ismert példákra utaljak ezúttal. S persze ez az attitűd hatott a 19. századi purista, a dicsőséges középkorba magát visszaálmódó, restaurálásra is vállalkozó korabeli városépítészet összes ténykedésében is.

Innen egy lépés csupán, hogy megvizsgáljuk a szándékosan létrehozott emlékeztető jelek, a történelmi célzatú monumentumok hajdani keletkezését és sajátos működés-módját. A szándékolatlan és a szándékolt emlékműtípus együtt ad ugyanis markáns formát a város – modern kori – kollektív emlékeztetének. A kettő olykor össze is fonódik egymással és egymásra rétegződve alkot kompakt egészet. Az emlékműnek az a fajta szándékolatlan típusa, melyet a berlini fal is példáz, az objektum politikai „leomlásával” ölti magára a történelmiség bélyegét, hogy szándékolt mo-

⁷ Donald J. Olsen: i. m.; R. J. Morris: *Gentle Deceptions: Edinburgh and the Making of a Cultural Identity*. In: Susan Zimmermann, ed.: *Urban Space and Identity in the European City 1890–1930s*. CEU, Bp., 1995. 95–106.; Markian Prokopovych: *Habsburg Lemberg. Architecture, Public Space and Politics in the Galician Capital, 1772–1914*. Purdue University Press, West Lafayette, 2009.

numentumként teljesebben be végül így adott sorsa.⁸ Egy bizonyos tárgyi entitás (épület vagy bármilyen más fizikai objektum), amely eredetileg nem kommemoráció céljából keletkezett, többnyire és törvényszerűen akkor ölti magára a szándékolt emlékmű jellegét, amikor elveszti eredeti rendeltetését; és persze kell hozzá a régiség-értéke is. Így válhat, egyebek közt, a rom, a romként meg hagyott objektum a tragikus múlt emlékeztető jelévé, ahogyan a lebombázott német városokban vagy a németek által a második világháborúban lebombázott nem német városokban napjainkban még mindig virító romok a közelmúlt szomorú történelmi eseményeire hivatottak emlékeztetni.

A város kollektív emlékezeti világát tovább gazdagítja az emlékeztetés kifejezett szándékával teremtett jelek egy, az előbbiektől elkülönülő együttese, a dolog elbeszélését magára vállaló történetírói szakirodalom, és éppígy az emlékező fikció megannyi becses terméke. Közismert, hogy a tárgy műfaji határok között mozgó szándékolt emlékműállítás akkor vett igazán nagy lendületet, amikor a nacionalizmus segédletével folyó nemzetállamépítés jóvoltából a 19. században kezdtek kiépülni a nagyvárosok, köztük is elsősorban a fővárosok, melyek látványos fejlődésére a tudatos, tervezéssel párosuló állami politika is serkentően hatott.⁹ Indokolt tehát, hogy a nagyvárosi emlékműállítás korabeli gyakorlatára fordítsuk ezután a figyelmünket.¹⁰

⁸ Brian Ladd: *Berlin falai*. Urbs. Magyar Várostartörténeti Évkönyv II. Bp., 2007. 359–386.

⁹ Andrew Lees – Lynn Hollen Lees: *Cities and Making of Modern Europe, 1750–1914*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007. 129–168.; Friedrich Lenger: *European Cities in the Modern Era, 1850–1914*. Brill, Leiden, 2012. 11–31.

¹⁰ A kérdést európai léptékben tárgyalja: Helke Rausch: *The Nation as a Community Born of War? Symbolic Strategies and Popular Reception of Public Statues in Late Nineteenth-Century Western European Capitals*. *European Review of History – Revue Européenne d'Histoire*,

Budapest példájára szorítkozva elsőként azt nézzük meg, hogy mikor kezdődtek a helymegjelölések, a helykijelölések, melyek kimondott és hangsúlyos célja a nemzeti történelmi múltba való szüntelen és erőteljes emlékeztetés. E gyakorlat triviális megnyilvánulása a helyek állandósuló megnevezése, néven nevezése és ekként való kötelező számontartása, vagyis az utcanévadás.¹¹

A nacionalizmus korát megelőzően semmilyen történelmi tudatosság nem játszott közre az utcák és a terek névhasználatában: a helyben működő boltokról, kocsmákról, a házakat díszítő képekről, szobrokról, cégérekről, az ott űzött mesterségekről, és a nagyobb számban ott élő lakosokról (etnikai közösségekről) nevezték el a helyeket; ilyenek hiányában pedig a hely valamilyen jellemző tulajdonságát vették alapul. A kiegyezés után Magyarországon is nyomban megváltozott a helyzet, amikor Pest város képviselőtestületének a tagjai 1867-ben, egyebek közt, úgy döntöttek, hogy a magyar történelem nagy alakjairól kívánnak utcákat elnevezni. 1870-től az állami befolyást érvényesítő Közmunkatanács ragadta magához az utcaelnevezés jogát, és szintén ebben a szellemben fogott hozzá a munkához. Ennek nyomán az 1870-es évektől nagy számban neveztek el utcákat (és tereket) a magyar történelem legendás alakjairól (törökverő hőseiről, kuruc vezérekről) vagy a pogány kori történelmi figurákról. Később egyre növekvő számban szerepeltek a névadók között a középkori magyar királyok és más történelmi személyiségek, sőt még 1848/49 hősei is.

14, 1 (March 2007) 73–101.; Helke Rausch: *Staging Realms of the Past in 19th-Century Western Europe: Comparing Monumental Strategies of Middle-Class Nationalists*. *East Central Europe*, 36, 1, 2009. 37–62.

¹¹ Holló Szilvia Andrea: *Hősök és mondák az utcanévadásban*. In: Hofer Tamás, szerk.: *Magyarok Kelet és Nyugat közt. A nemzettudat változó jelképei. Tanulmányok*. Néprajzi Múzeum – Balassi, Bp., 1996. 2212, 225.

A nacionalizmus szellemében folyó utcanévkeresztelés az országot, a nemzetet reprezentáló főváros esetében úgyszólván elkerülhetetlen, bár az ország egyetlen más települése sem vonhatta ki magát teljes egészében a nemzeti kollektív emlékezet területmegjelölő buzgalma alól. A helyi identitás ily értelmű kifejezése azonban legalább olyan súllyal esett máshol a latba, mint a nemzeti identitásé, amely kényszerűen osztozott a helyi jelentésű (jelentőségű) utcanevekkel. E beállítottság jellemző korabeli megfogalmazását idézem: „Az a városi ember, aki mit sem tud szülőhelye hírneves férfiairól és nevezetes eseményeiről, az szülővárosát szintén nem szeretheti igazán.”¹² A munka, melyből az idézet származik, maga is fontos eleme a Pozsonyt érintő kollektív történelmi emlékezetnek: Ortvy könyve a város Nora-i értelemében vett „emlékezeti helye”.

A nemzeti és a helyi identitás viszonya olykor ellentmondásosan alakult, kivált midőn nemzetiségi (kulturális vagy nyelvi, és/vagy felekezeti és másféle) megosztottság nyomta rá a bélyegét a lokalitásra. Pozsonyban sem volt ez másként, ahol az emlékjelek terén különösen sok gondot okozott a hosszú időn át számbeli többségben lévő nem magyar (anyanyelvű) pozsonyiak számára a helyi és a magyar nemzetállami identitás közötti kényes egyensúly fenntartása. A városi tér nemzetiesítése és történelmiesítése (a kettő rendszerint egybeesik) ezért itt jóval a kiegyezés után vette kezdetét, hogy számos kompromisszum kíséretében valósuljon meg az 1918-ig terjedő évtizedek során. Az utcaelnevezések terén 1879-ig, a köztéri szoborállítások tekintetében pedig 1896-ig semmi érdemleges nem történt a városban.

¹² Ortvy Tivadar: *Pozsony város utcái és terei. Óváros*. Kalligram, Pozsony, 2008. Megjegyzem: Ortvy idézett kijelentése csupán a könyv új kiadásához írt (mai) kiadói előszóban olvasható, és nem a szerző eredeti, most újra hozzáférhetővé tett szövegében szerepel.

A millenniumi ünnepségek teremtettek végül kedvező alkalmat arra, hogy változzon a helyzet. Hozzá kell azonban tenni: akkor sem Pozsonyban, hanem a közeli Dévényben, a régiség-értékű vár romjai között emelték az ezeréves magyar államiséget szimbolizáló, rá emlékeztető emlékművet. Ez a monumentum azonban Pozsony többségben lévő német ajkú népességét jórészt hidegen hagyta, és majd csupán a Mária Terézia-emlékmű elkészülte, a város központi helyén való elhelyezése enyhített valamelyest a magyar nacionalizmus szempontjából aggályos helyzeten. A szoborcsoport szimbolikus üzenetében rejlő kompromisszum abban állt, hogy egyszerre deklarálta a város (a városi német polgárság) feltétlen hűségét és lojalitását a Habsburgokhoz és Magyarország (a Magyar Királyság) iránt, még ha nem is a magyar történelem volt az emlékmű első számú referenciája.¹³ Mondani sem kell, mindezen magyar (és Habsburg-birodalmi) emlékezeti jelek kivétel nélkül mind áldozatul estek az 1918 utáni csehszlovák nemzetállami identitáspolitikai kommemorációs igyekezetének.¹⁴

Pozsonyhoz képest sokkal egyértelműbb volt a helyzet Kolozsváron, ahol a domináns helyi magyar identitás birtokában kezdhettek hozzá a nyilvános városi tér történelmiesítéséhez. Ráadásul itt még a magyar történelem egyes kiemelkedő referenciáit is könnyen azonosítani lehetett, mindenekelőtt magát a dicsőséges reneszánsz uralkodót,

¹³ Varga Bálint: *Árpád és Mária Terézia között. Pozsony város identitásai és emlékművei a 19. században*. In: Cieger András, szerk.: *Terek, terek, történetek. Az identitás történetének térbeli keretei 2*. Atelier, Bp., 2011. 132–135.

¹⁴ Ľubomír Lipták: *Helycserék a piedesztálon. A politikai váltások emlékművei és az emlékműváltások politikája*. In: *Úő: Száz évnél hosszabb évszázad. A történelemről és a történetírásról*. Kalligram, Pozsony, 2000. 244–292.

Mátyás királyt, aki történetesen ott helyben született.¹⁵ Ezért állapíthatja meg a téma tárgyalásának szentelt monográfiájában Jakab Albert Zsolt, hogy: „A korszakban [1867–1918] állított emlékművek, szobrok és emléktáblák a nemzeti történelem alakjait és eseményeit, a nemzeti tudományok (irodalom, történelem) és művészet (színház) személyiségeit jelenítették meg.” Ugyanakkor: „Ezek az események és szereplők a helyhez kötődtek (születésük, tevékenységük vagy vonzalmuk alapján), ezért emlékezetüknek térbeliesítése a lokális világnak, a lokális emlékezetnek az országossal szembeni – vagy melletti – megfogalmazásaként értendő.” Majd hozzáfűzi: „A lokális-országos viszonyrendszer mellett az emlékállítások során a birodalmi és nemzeti törekvésekből adódó megosztottság is érvényesült.” Ez abban nyilvánult meg, hogy nagy súlyt helyeztek (volna) itt 1848/49 emlékének a tárgyi megörökítésére is, ami viszont olykor nyílt feszültséget okozott az emlékműállítók és a hatóságok között.¹⁶ Ami 1918 után Kolozsváron és egész Erdélyben történt, az semmiben sem tért el attól, ami Pozsonyban és az egész Felvidéken folyt ezen a téren.¹⁷

Ami nem is csoda, hiszen az utcanév, a szoborba öntött monumentum vagy a felirat (az emléktábla) a nemzeti identitás-politika egyformán fontos eszközként járul hozzá ahhoz a folyamathoz, melynek során a (nemzetállami) hatalom határozott politikai jelentéssel ruhazza fel a városi teret. A főváros, ahol a nemzet szimbolikus lényege összpontosulni látszik, mindeme törekvések elsőrendű célpontját szokta képezni. Amikor egyes országokban előtérbe kerül

¹⁵ Gyarmati Zsolt: *Nyilvánosság és magánélet a békeidők Kolozsvárán*. Komp-Press Korunk, Kolozsvár, 2005. 41–64, 231–247.

¹⁶ Jakab Albert Zsolt: *Emlékműállítás és emlékezési gyakorlat. A kulturális emlékezet reprezentációi Kolozsváron*. Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, 2012. 142.

¹⁷ Uo. 170–209.

a háborúban fogant modern nemzetállam eszméje, szintén a fővárosok hivatottak arra, hogy helyet szorítsanak az ezt a gondolatot kifejező emlékműveknek, és a hozzájuk kötődő ceremóniáknak, rituális emlékezési szertartásoknak, a velük kapcsolatos ikonográfiai és retorikus megnyilatkozásoknak.¹⁸ Nálunk is ez történik: „az 1895-től a világháborúig terjedő időszakban szinte történelemmel »bútorozzák be« Budapest belső, az állami, a városi élet, a reprezentáció szempontjából hangsúlyos útvonalait, színhelyeit, valamennyi e szempontból fontos és alkalmas helyszínén egy-egy aktuális és hatékony példát helyezve el. [...] Lényegében a Városliget és a Budai Vár között jelölhetjük meg azt az eléggé széles sávot, amelynek legfontosabb pontjain és útvonalain, éppenséggel e pontok városképi és »ideológiai« hangsúlyát növelve, évről-évre, fokozatosan a historizáló emlékművek megjelentek.”¹⁹ Ami pedig majd étellel tölti meg a „bronzba öntött halhatatlanságot”, az a nyilvános ünnepi viselkedés sok-sok eseménye, a szüntelenül ismétlődő történelmi referenciájú kommemoráció, amely a legtörténelmietlenebb városi teret is képes történelmi atmoszférával telíteni. Ha csupán a történelmi emlékezés jegyében zajló rítus szakralizálja a nyilvános teret, a legritkább esetben van annak köze ahhoz, hogy volt-e vagy sem a helynek eredetileg történelmi jelentősége. Így nem (csak) ott emelnek emlékművet (a millenniumnak), ahol a szóban forgó múltbeli esemény ténylegesen megtörtént (volna), hanem ott (is), ahol a várostervezői önkény azt jónak látja (a budapesti Hősök terén). S nem is csak a kőbe és bronzba öntött emlékjel (a millenniumi szoborcsoport) kezekedhet az ekként

¹⁸ Helke Rausch: i. m. (2007); Helke Rausch: i. m. (2009)

¹⁹ Kovalovszky Márta: „Bronzba öntött halhatatlan.” *A historizmus emlékműszobrászata*. In: Zádor Anna, szerk.: *A historizmus művészete Magyarországon. Művészettörténeti tanulmányok*. MTA MKI, Bp., 1993. 85.

szakralizált hely történelmi atmoszférájáért, hanem az ezt követően ott rendszeresített emlékezési szertartások rítusai is mind ez irányban hatnak. Ezek az eredetileg „ártatlan” helyek a kultikus használatukat biztosító (mintegy előíró) kvázi-vallási világi rítusok révén tesznek (tehetnek) szert idővel különleges jelentőségre, mivel nemzeti monumentumok helyéül szolgálva óhatatlanul nemzeti-történelmi kontextusba kerülnek. Ide helyezik át idővel (vagy azon nyomban) a nemzeti önreprezentáció és a nemzeti-országos kihatású véleménynyilvánítás első számú színterét, és az itt tartott emlékező szertartás automatikusan közösségi (univerzális) szintre emelkedik, nem utolsósorban a szorosan hozzá tapadó – jóllehet imaginárius – történelmi dimenziónak is köszönhetően.²⁰

A város kulturális emlékezeti toposszá válásáról kell még röviden szólnunk. Hosszan lehetne értekezni ennek kapcsán a város vizuális reprezentációjának mint emlékezeti gesztusnak az egyes megnyilatkozásairól, ez alkalommal azonban egyedül csak az irodalmi fikcionalizálás esetére térünk ki. Miként válhat a város történelmi emlékké az elbeszélő számára és mennyire köti meg a kezét a helyről első kézből szerzett egyéni tapasztalata, ami elbeszélését a tárgyszerűség, a hitelesség látszatával ruházza fel.

Nagyvárad 1918 előtti emlékét önti elbeszélő formába az a szöveg, melynek szerzője íróember;²¹ a másik vizsgálendő dokumentum egy köznap emlékezőt szólaltat meg Várad kapcsán.²² Mindkét narratívában közös vonás, hogy

²⁰ Sinkó Katalin: *A továbbélő historizmus. A Millenniumi emlékmű mint szimbolikus társadalmi akciók színtere*. In: Zádor Anna, szerk.: i. m. 277–293.

²¹ Nagy Endre: *Egy város regénye*. Palatinus, Bp., 1999. A munka elsőként napilapban, 1936 és 1937 folyamán látott napvilágot – folytatásokban.

²² *Egy váradi úrilány*. Benda Gyuláné Imrik Margit emlékezései. Noran,

úgy lesz a szerzők kezén a város történelmi emlékké, hogy a korábban ott eltöltött életük, amiről beszámolnak, végérvényesen a múlt kódéba vész; ráadásul Nagyvárad jó ideje egy másik ország, Románia része. Mindaz tehát, amire emlékeznek, nem csupán a személyes, hanem a történelmi idő távlatában is történelemként hat, idegen világot idéz fel az olvasóban.

Amikor összevetjük egymással ezt a Nagyváradot egyaránt a 19. század végi, 20. század eleji középosztály szemzőgéből láttató és az emlékezés szűrőjén át elbeszélő két szöveget, feltűnő különbségekre bukkanunk. Nagy Endre beállításában Várad az alkotó modern polgári szellem fészke, ahol az alkotó értelmiség teljes jogú szereplőként adja hozzá a magát a város korabeli közösségi identitásához és így is rögzül a regény jóvoltából a hely történelmi imázsa. Bendáné viszont, aki a város tisztviselő középosztályi elitjét alkotó család tagjaként tekint vissza a múltra, nem egészen ezt a képet sugallja Váradról. Nagy Endre Várad-képében a város és a katonaság, pontosabban a helyi tisztikar állandó, többnyire párbajokban realizálódó feloldhatatlan konfliktusa, ennek a két világnak a kibékíthetetlen ellentéte az egyik uralkodó motívum. Ami azzal az író által nem is igen titkolt sugalmazással párosul, hogy Várad ezek szerinti belső társadalmi megosztottsága az integrálhatatlan katonai jelenlét ballasztjából fakadt. „A katonaság mint egy gyarmatosító hatalom légiója ékelődött a város életébe, külön törvényeknek engedelmeskedett, külön szabadalmi voltak, és folyton élesre fent karddal őrködött a megkülönböztetett presztízszen, amellyel körülövezte magát. A korszón megvolt a külön sarkuk, kávéházban, vendéglőben, színházban elkülönített helyük volt, de így is napirenden voltak az összeüt-

Bp., 2006. Az emlékező-szerző 95 éves korában, 1985-ben mondta magnóra visszaemlékezéseit.

közések.”²³ Ennek a beállításnak a személyes hitelét növeli, hogy az emlékező-narrátor végül maga is a tisztekkel való súlyos konfliktusa miatt döntött úgy, hogy végérvényesen elhagyja a várost.

Merőben másmilyen emlékek szervezik Bendáné emlékező narratíváját. A szerzőnő, aki – nővéreihez hasonlóan – katonatiszthez ment férjhez, nem éppen így emlékszik a tisztek társadalmi mikrovilágára. Mellékesen említi ugyan, hogy a civilek és a katonatisztek külön társasági életet vittek a városban,²⁴ nincs azonban tudatában a váradi középosztályi világ végletes belső megosztottságának, nem úgy mint az újságíró Nagy Endre. S természetesen Bendáné kedvező képet fest erről a katonatiszti társadalmi miliőről, amelynek – hadapród-iskolai tanár feleségeként – maga is tagja ez időben. Jóllehet kritikus hangot üt meg a „hivatalos” váradi középosztályi társasággal kapcsolatban, amit konzervatívnak, maradinak és intoleránsnak talál saját, az ausztriai zárdában szerzett tapasztalatain okulva. Az a tiszti miliő azonban, amely a nem sokkal a háború kitörése előtt kötött házasságától kezdve élete szűkebb keretét adja, ezen kései tanúságtétel szerint kulturáltnak, az átlagos középosztályi váradi állapotokhoz képest is kifogástalannak tetszett számára.

Nagyvárad így kikerekedő képe két, egymástól elütő társadalmi imázs formájában jut el az utókorhoz, a történészhez, aki az emlékező elbeszélések mögött ható eltérő látószögeket mérlegelve sem mondhat többet és mást, mint hogy: a múlt városi történelemként sem alkot egységes egészet. A retrospektív történészi megközelítés is hozzáad eh-

²³ Nagy Endre: i. m. 34.

²⁴ Például: „Akkoriban Nagyváradon, ha egy lányos házhoz katonák kezdtek járni, a civilek elmaradtak. És fordítva. Nem tudnám megmondani, miért, de így volt.” *Egy váradi úrilány*, 47.

hez még valami újat, amitől, ha lehet, még zavarosabb, az emlékezők által konstruálnál is összetettebb kép alakul ki az emlékezetben tartott város valamikori valóságáról.

Az első világháború emlékezete

Az elesett katonák és a gyászolók

Könyvtárakat tölt meg a háború had- gazdaság-, és diplomáciatörténetéről szóló művek garmadája, eddig jóval kevesebb figyelemben részesült viszont az a kérdés, hogy miként dolgozták fel az európaiak a Nagy Háború élményét. Nem vagy alig elemezték – különösen nem összehasonlító módon – az emlékezet egyes színtereit, a gyász és a közösségi (az állami, a hivatalos) kommemoráció helyét és a kettő egymáshoz való viszonyát. Jay Winter megállapításának¹ igazát Stéphane Audoin-Rouzeau és Annette Becker kijelentése is aláhúzza: „Az első világháború történetírása nyolcvan éven át nem vett tudomást a nagy háború nyomán keletkezett sebek mélységéről. Fogalmazzunk pontosan: a tömeges halált [...] valóban számba vették. A veszteséget azonban nem. A gyászt nem.”² Ezért a tömeges halál emlékezetét állítjuk itt most előtérbe és azzal foglalkozunk, amit George L. Mosse az elesett katona kultuszaként határozott meg, amit ő polgári (civic) vallásként tartott számon.

¹ Jay Winter: *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995. 1.

² Stéphane Audoin-Rouzeau – Annette Becker: *1914–1918, az újraírt háború*. L'Harmattan – Atelier, Bp., 2006. 137.

A háború emlékezete – Mosse szerint – mítosz formájában rögzült a társadalmi köztudatban, amely szimbólumokkal, szimbolikus jelentésekkel ruházta fel az elesett katonát; és ezzel a háborús emlékezetet szolgálta. Mosse egyedül csak a háborús emlékezet nyilvános megnyilatkozásait vizsgálta, és ez okból arra hajlott, hogy a kultusz erőteljes átpolitizáltságát, alapvetően nacionalista beállítottságát emelje ki.³

Reinhart Koselleck háborús emlékműveknek szentelt írásában szintén a háborús memória politikai, a nemzeti közösségi identitást kifejező jellegét hangsúlyozta. A háborús emlékmű, Koselleck szerint, a katonahalál emlékezetét abba a funkcionális kontextusba emeli át, ahol az ettől fogva a túlélők jövőjét (is) érintő kérdésként kezd hatni. „A halál kiveszében lévő keresztény értelmezése az előtt a jelentés előtt nyitja meg az utat, amely immár tisztán politikai és társadalmi viszonyokon nyugszik.”⁴ Később hozzáteszi: „El kell ismerni [...], hogy ez a pártpolitikai funkció nem abszorbeálja hiánytalanul az emlékművet. Nem csupán az érdekes, hogy mennyire tematizálja [az emlékmű] a nemzet ügyéért elszenvedett halált annak érdekében, hogy partikuláris csoportidentitást teremtsen. Hiszen a meghalás maga is – mint pótlólagos téma – társul majd hozzá.”⁵ Ő azonban nem vizsgálja meg külön a kérdés e vonatkozását, bár elismeri, hogy az a politikai funkció, amivel az állam az emlékműveket felruházta, attól is függhet, hogy győztes

³ George Mosse: *Fallen Soldier. Reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford University Press, New York – London, 1990. 46–50, 74, 85, 90, 92.

⁴ Reinhart Koselleck: *War Memorials: Identity Formations of the Survivors*. Trans. Todd Presner. In Uő: *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford University Press, Stanford, 2002. 291.

⁵ Uo. 309–310.

vagy vesztes állam (ország) állította-e a kérdéses monumenumot.

Világosan látjuk ma már, hogy a gyászközösség által az emlékműnek tulajdonított jelentés részben vagy a maga egészében különbözik az emlékművek hivatalos értelmétől. Jay Winter és számos francia historikus kutatásaiból tudjuk, hogy a monumentumok társadalmi használata szintén jelentésképző tényezőként hat közre. Ennek jól érzékelhető megnyilvánulásai voltak az emlékművekhez kapcsolódó közösségi kommemoráció különféle rítusai, melyek nyilvánvalóvá teszik a kultusz mélyén rejlő, azt éltető „gyászközösségek” kivételesen nagy korabeli jelentőségét.⁶

Mosse szintén úgy ítélte meg, hogy néminemű előzmények után elsőként a Nagy Háború teremti meg a háborúban elhalt katonák újmódi közösségi, az állam által is szított kultuszát. Mosse a halál nacionalizálásáról beszél, ami döntő lépés volt szerinte ahhoz, hogy kialakuljon az elesett katona kultusza, aminek a magángyászra is van persze bizonyos hatása.⁷ Ennek az újfajta érzékenységnek, mondhatni modern emlékezeti kultúrának a jegyében demokratizálták a (katona) halottakra való emlékezést, miközben el is személytelenítették a tömeges háborús halál brutális tényét. A kultusz ettől fogva a közkatonának és nem a hadseregek vezérlő tisztjeinek, a tábornokoknak szólt, mint történt a még nem is túl távoli múltban. A halálnak ez a demokratizálása mélyen egybevágott a Nagy Háború „demokratizmusával”, azzal, hogy mindenkinek (az egyes férfi korosztályoknak) egyaránt joga és kötelessége volt harcolni és meghalni a fronton. Ezért is nevezi Koselleck az elesett katona kommemorációját polgári (civic) emlékezési kultusznak. Az

⁶ A gyászközösség fogalmát Winter vezette be. Jay Winter: i. m. *Sites of Memory* 6.

⁷ George Mosse: i. m. 36–38, 49.

érem másik oldala, hogy a háborús emlékművek, és olykor még a hozzájuk kapcsolódó emlékezési szertartások is, azáltal telítődtek tartalommal, hogy politikai funkciót nyertek. Így játszhatták el a nekik szánt demokratikus legitimációs szerepet is, azt üzenve a harcokban meghalt katonák által hátrahagyottaknak, hogy a nemzetállam egymással egyenlő jogokat élvező állampolgárainak mindegyikét megilleti a *személy szerinti emlékezetben tartás* joga, kivált, ha a fronton esett el.⁸

A háborús halál tömegessége újabb kézenfekvő mozgatórugója ennek az újfajta halottkultusznak. Tízmillió katona lelte halálát a harcokban.⁹ Ami ebből a magyar veszteséget illeti: nagyjából 611 ezer fő.¹⁰ S hányan lehettek a tényleges és potenciális gyászolók? Becslések szerint az elesett katonák közel egyharmada hagyott özvegyet maga után; még nagyobb az árvák száma, akiket Jay Winter – európai viszonylatban – hatmillió főre taksál.¹¹ S ekkor még nem is számoltunk az elesettek szüleivel, közeli és távoli rokonaival, és további személyi kapcsolataival, az ún. „fiktív rokonság” teljes gyászközösségével. A Franciaországra vonatkozó becslések két és fél millió közvetlen gyászolót valószínűsítene, akik az elesettek rokonait alkotják. „Egy egész társadalom volt [...] gyászban: egy egész társadalom alkotta a «gyászközösséget», s csupán igen keveseket kímélt meg teljesen

⁸ Reinhart Koselleck: i. m. 314, 320.

⁹ Ez így csak hozzávetőleges számadat. A háborús katonahalottak pontos számának a megállapítása komoly nehézségekbe ütközik. Vö. Antoine Prost: *The Dead*. In: Jay Winter, ed.: *The Cambridge History of the First World War. Vol. III. Civil Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014. 563–567, 587–588.

¹⁰ Kiss Gábor: *Az I. világháború veszteségi adatainak kezelése a világháborútól napjainkig*. Levéltári Szemle, 64, 4, 2014. 52. Ehhez járul még 743 ezer fő sebesült és 734 ezer fő hadifogoly (benne sok halottal).

¹¹ Jay Winter: i. m. *Sites of Memory*... 46–47.

a háború.”¹² Ráadásul a háborús gyász eltér a békebelitől, mivel csak az egyik nemet és kizárólag a fiatal felnőtteket sújtja. Továbbá: rövid időn belül igen nagy számban tarol a halál, ami szintén erősen sokkolja a hátramaradottakat. Végül: a 19. századi demográfiai átalakulás eredményeként a 20. század elején már viszonylag ritka dolog, hogy előbb haljanak meg a gyerekek a szüleiknél, ami az első világháborúban viszont közönséges napi tapasztalat volt. Ez még megrázóbbá teszi ugyanakkor a hátramaradottak számára a katonák halálát.¹³ Ebből is fakad az „örökös gyász”, ami azzal egyenértékű, hogy lényegében soha sem dolgozható fel maradéktalanul a veszteség traumatikus élménye. S van itt még valami: mérhetetlenül sok az azonosíthatatlan és az elkallódó holttest, melyet nem is lehet „rendesen” eltemetni. Ez szintén komoly akadályát képezi a gyászmunka keresztülvitelének. Ha léteznek egyáltalán ezek a sírhelyek, akkor is többnyire elérhetetlenek a gyászolók számára. A gyász-közösség ugyanakkor birtokba szeretné olykor venni (és otthon eltemetni) a holttestet vagy legalább felkeresni a sírhelyet.¹⁴

Minden ember halála saját egyéni sorsának a beteljesülése, ami viszont másokban elindítja az individuális gyászmunkát. A Nagy Háború egyik feltűnő sajátossága volt, hogy – talán először a történelemben – a tömeges halál *kollektív* emlékezeti rítusokat gerjesztett amellet, hogy érintetlenül hagyta a gyász egyéni jellegét. Továbbra sem adtunk azonban választ arra a kérdésre, hogy mi a viszony kettőjük között, valamint arra sem, hogy hatott-e és ha igen, hogyan befolyásolta a kollektív emlékezeti kultusz az egyén gyászát? Enyhített rajta vajon vagy sem?

¹² Stéphane Audoin-Rouzeau – Annette Becker: i. m. 165.

¹³ John Horne: *The Living*. In: Winter, ed.: i. m. Vol. III. 595.

¹⁴ Antoine Prost: i. m. 567–586.

Heroizálás és/vagy kegyeleti emlékezés

A Nagy Háború hatására nyomban kibontakozó rituális közösségi megemlékező szertartások az elesett katona heroizált alakját állították az emlékezeti munka középpontjába. Ez maga is újdonság volt, hiszen a hőskultusz korábban sokkal inkább az élők kiváltságának számított. Ahogy Johan Huizinga megjegyzi, „a hős fogalma meglepő változáson ment keresztül s ez megfosztotta őt mélyebb értelmétől. A hős neve, akkor is, ha néha szónokiasan élőkre is alkalmazták, alapjában véve olyan megtiszteltetés maradt, mely csak a halottaknak járt –, éppúgy, mint a »szent« elnevezés. A hála díja volt ez, mellyel az élők adóztak halottaiknak. Az ember nem azért indult [a háborúba], hogy hős legyen, hanem azért, hogy a kötelességét teljesítse.”¹⁵

Gyakori az a történetírói meggyőződés, mely szerint a heroizálás együtt jár a kultusz instrumentalizálódásával, vagyis döntően politikai aktus, amely (mellesleg) a gyászolók fájdalmán is enyhít némiképpen. Ha ugyanis közösen élük át a gyászt, akkor (remélhetőleg) csökken a veszteségből adódó egyéni megpróbáltatás terhe, amit az emberek egyébként a maguk ijesztő magányában szoktak átélni.¹⁶ Sőt mi több, a katona háborús halála, amellet, hogy egyéni gyászt vált ki a hozzátartozók oldalán, a közösségért, a nemzetért való hősies odaadás gesztusaként általános értelmet (is) kap egyúttal. De ez lenne vajon csupán az emlékművekben testet öltő háborús emlékezet Európa- és világszerte zajló kultikus gyakorlatának az egyedüli értelme? S ha így van, mennyire volt, mennyire lehetett hatékony

¹⁵ Johan Huizinga: *A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Bp., 1938. 137.

¹⁶ Stéphane Audoin-Rouzeau – Annette Becker: i. m. 171., továbbá: Jay Winter: i. m. *Sites of Memory* 95–97.

a katonahalál nemzetiesítése az egyéni (kisközösségi) fájdalom enyhítésében?

Ha csak futó pillantást vetünk is a közösségi gyász konkrét tartalmára, azt vizsgálva, hogy mi felelt meg benne az elesett katonára nyilvános és kultikus emlékezetének, kétségeink támadhatnak a közösségi halottkultusz mindenhatóságát illetően. Mosse váltig állítja ugyan, hogy „a modern háborús emlékművek nem annyira az egyes egyénre, mint inkább a nemzetet szimbolizáló alakokra fókuszálnak – arra tehát, hogy a nemzet minden (férfi) tagja áldozatot hoz a nemzet érdekében”,¹⁷ a megállapítás azonban némi korrekcióra szorul. Tény, hogy az elesett katonát a hivatalos kommemoráció többnyire és szinte kivétel nélkül hősnek és nem áldozatnak állítja be, ez már magából a kultusz demokratizmusából is logikusan adódik. Ezzel összefüggésben az ellenséges katonára viszont semmilyen módon sem képezheti megemlékezés (és halottkultusz) tárgyát. Jellemző, hogy soha sem szerepeltetik a legyőzötteket az emlékműveken önnön fizikai mi voltukban, sőt még a sírjaik (a temetőik) is komoly hátrányt szenvednek a háborút követő katonai temetőkultusz ápolása során.¹⁸ Elvi kiindulópontunk értelmében a helyi (és különösen a központi) háborús emlékműveknek tulajdonított hivatalos jelentés nem feltétlenül vágott egybe azzal, amit a gyászközösség tulajdonított ezeknek az objektumoknak, amikor alkalmanként a saját emlékező szertartásaihoz vette őket igénybe. Mondani sem kell, a kultikus céllal emelt emlékművek „eredeti” jelentése sem élte túl azt a nemzedéket, amely a monumentumot állította és a kommemoráció céljaira felhasználta.¹⁹

¹⁷ George Mosse: i. m. 47.

¹⁸ Reinhart Koselleck: i. m. 302.; Bruce Scates – Rebecca Wheatley: *War Memorials*. i. m. 553. In: Winter, ed.: i. m. Vol. III. 553.

¹⁹ Koselleck külön hangsúlyozza a háborús emlékművekbe foglalt jelentés konkrét időhöz, egy adott korhoz (kontextushoz) való kötöt-

Jay Winter a háborús emlékművek három egymástól elváló terét és idejét különbözteti meg egymástól. Az 1918 előtt állított monumentumok többnyire a hátszág területén szóródtak szét, a fegyverletételt követő évtizedben viszont többnyire templomokban és polgári színhelyeken (a települések központjaiban) állították fel a monumentumokat. A harmadik fázisban többnyire temetőkre kerültek ezek az objektumok. Kezdetben a háborús patriotizmus és a hősiesség túlhangsúlyozása hatotta át az emlékműállítás gyakorlatát, a háborús lelkesedést kívánták így módon szítani. A második fázis monumentumain a vallási ökumenizmussal párosított konvencionális patriotizmus dominált, ami egyaránt kifejezte a veszteség egyetemességét (az egyéni gyászt), valamint az emlékezet nemzetpolitikai és esztétikai irányultságát. A gyász, mint emlékezeti munka egyetemes nyelve majd csupán a harmadik fázisban alakult ki, ami viszont már a partikuláris (a nemzet szintje alatt tényező) hagyományokra is épített, amit azonban nemegyszer meghaladott.²⁰

Így kaphat a kérdés valamivel árnyaltabb megvilágítást, amikor kevésbé hangsúlyozzák már a korábbiakhoz képest a háborús emlékezet átpolitizáltságát. Antoine Prost, Annette Becker és Jay Winter kutatásai világossá tették, hogy a nemzeti hőszó sugalmazása mellett – bár annak alárendelt módon – a személyes gyászmunkára jogosító üzenet is mindig benne rejlik kódolt formában ezekben a monumentumokban. Nem véletlen ez, hiszen az esetek nagy hányadában egyedül az emlékmű áll – emlékezeti hely gyanánt – a gyászolók rendelkezésére, lévén, hogy nagyon sok katonának tűnt el a holtteste nyomtalanul a frontharcok

ségét. Reinhart Koselleck: i. m. 324–325. Hasonló megállapítást tesz: Bruce Scates – Rebecca Wheatley: i. m. 554–556.

²⁰ Winter: i. m. *Sites of Memory* 79.

során, hogy végül a tömegsírokban kössön ki. (Franciaországban még az osszárium létesítése is divatba jött a háborút követően.) Ráadásul azon elesett katonák sírjait sem láto-gathatták a gyászolók, akik a fronton létesített temetőkben, névvel megjelölt sírokban nyugodtak; mérhetetlenül nagy távolságra estek ugyanis ezek a temetők a hozzátartozók la-kóhelyeitől. (Erre a kérdésre később még visszatérek.) Ezért sem lehet a háborús emlékműveknek egyetlen fix jelentése, ami ráadásul az idő múlásának is ellenáll.

A háborús emlékezet nyilvános színterei (a katonai te-metők, a háborús monumentumok, vagy a Nagy Háború narratív diskurzusa, a naplók, memoárok, regények-vel, sőt a történeti irodalommal együtt) – az emlékezés rí-tusai révén – személyes viszonyt teremtenek a gyászolók és a fronton elhalt katonaférjek, -apák, -fiúk, -testvérek között. Ezzel jótékonyan járulnak hozzá ahhoz, hogy a gyászközös-ség tagjai egyszer mégis csak úrrá lehessenek a veszteség okozta fájdalomon, amit leginkább a felejtés hoz magával. A háború emlékezete összetett jelenség, amiben hol össze-fonódik, hol elválik egymástól a hivatalos és a magán jelle-gű emlékezeti munka. „Hiszen az emlékmű éppúgy lehet egyéni, mint közösségi, az emlékezés privát aktusaként vagy közösségi megemlékezésként”.²¹ Hogy milyen nyilvánva-ló feszültségek álltak fenn a hivatalosan propagált háborús emlékezeti kultusz és a gyászban lévők identitása között, az abból is sejthető, hogy milyen döntéseket hoztak az emlékműállító bizottságok, és mi hangzott el beszédként a monu-mentumok felavatásán.²²

Az első világháború európai (és tengerentúli) emlékeze-te többé-kevésbé egyöntetű képet mutat, ami jól bizonyítja

²¹ Bruce Scates – Rebecca Wheatley: i. m. 529.

²² Stéphane Audoin-Rouzeau – Annette Becker: i. m. 146.; továbbá Reinhart Koselleck: i. m. 311.

ennek az új emlékezeti kultúrának az egyetemességét. Már emiatt sem merő véletlen a háborús emlékművek formai és olykor tartalmi – a 18. század végi francia forradalom óta – megfigyelhető nagyfokú állandósága. Ez esetben bizton állítható tehát, hogy végbement a „háború emlékének szentelt nyilvános terek világméretű homogenizálódása”, ami elsősorban a húszas évek emlékműállító buzgalmára vonat-koztatható.²³ Akadtak ugyanakkor különbségek is e te-kintetben az egyes országok között, még ha vitathatatlan is az emlékművek erőteljes formai hasonlósága. Szinte kivétel nélkül mindenhol napirendre került, olykor már a harcok-kal egy időben felmerült a háború katonahalottainak a fe-lülről forszírozott kultusza. (Egyedül Oroszország, vagyis a Szovjetunió látszik kivételnek e szabály alól.) S ami talán még ennél is fontosabb, általánosnak volt mondható az egyenkénti, a név szerinti emlékezés már említett kötelme.

Szórványosan korábban is akadtak erre utaló jelek, a Nagy Háború tette azonban szokásszerűvé a katonahalottak név szerinti számontartását, amit leginkább az emlékműveken elhelyezett névsorokkal oldottak meg. Ennek a törekvésnek szerzett érvényt az is, hogy a katonai temetőkben elföldeltek kivétel nélkül *mind* nevesített sírhoz jutottak.²⁴ A néven való számontartás gyakorlata egyenlősítő, de korántsem indivi-dualizáló eljárás. Feltétlenül indokolt megtenni ezt a dis-tinkciót, látva, hogy a név szerint azonosított katonahalottak roppant nagy tömegét mintegy ömlesztve bocsátják ily mó-don a nyilvános gyász rendelkezésére; a cél itt kimondat-lanul is az, hogy a halottkultuszt becsomagolják a nemzeti közösségi heroizmus fennkölt fogalmába. Mindez pedig az-

²³ Stéphanie Audoin-Rouzeau – Annette Becker: i. m. 149.

²⁴ A temetők létesítésének a folyamata elhúzódik az időben, és még a húszas években is gőzerővel folyik a koncentráció, a korábban azo-nosítatlan holttestek újratemetése révén. Antoine Prost: i. m. 576–583.

zal egyenértékű, hogy a katonahalottak kultusza úgyszólván reprodukálja a tömeges halálosztó totális háború logikáját, melynek eredményeként nap mint nap hihetetlen számban halnak meg a frontkatonák. A pillanatnyi megállás nélkül szüntelenül folyó harcokban a halott katonák tetemét gyakran még csak el sem temethetik a front területén, ráadásul sokukat azonosítani sem tudják, sem akkor, sem később. Jellemző, hogy 1926 és 1935 között is még 122 ezer, korábban temetetlen francia és német katona holttestét találják meg a nyugati fronton.²⁵ Találó Reinhart Koselleck idevágó megjegyzése, hogy ti. az egyes egyént elnyeli a tömeges halál.²⁶

Azon túl, hogy tömeges volt a fronthalál, nemegyszer azzal is együtt járt, hogy elszakította a gyászolóktól a halottaikat: ritkán kerültek ugyanis haza (az otthoni temetőbe) a katonák tetemei. A fronton elföldeltek pedig, ha nem tudták őket a személyükben azonosítani, tömegsírokba kerültek, melyek felett vagy a közelükben olykor emlékműveket emeltek a későbbiekben, melyek az idők során zarándokhelyekké, olykor turistalátványosságokká váltak. Költségkímélő megoldás esetén a harcok valamikori színtereit (a temetőkkel együtt) átengedték a spontán emlékezés céljainak, hogy végül enyészet legyen a sorsuk.²⁷ Így vált teljessé az első világháborút végig kísérő és azt időben követő emlékműállítási gyakorlat, amely a győztesek által emelt 19. századi emlékművek egyenes ági leszármazottja volt ugyan,

²⁵ Antoine Prost: i. m. 578.

²⁶ Reinhart Koselleck: i. m. 319. Hasonló megállapítást tesz: Bruce Scates – Rebecca Wheatley: i. m. 552.

²⁷ Reinhart Koselleck: i. m. 319–320.; Antoine Prost: i. m. 568–570.; Dr. Stencinger Norbert – Pintér Tamás – Rózsafi János: *Első világháborús magyar katonatemetők kutatása a Doberdó-fennsíkon*. In: Tóth Zsolt, szerk.: *Hőseink nyomában. Tanulmánykötet a hadisírok kutatásáról*. Zrínyi Kiadó, Bp., 2013. 94, 109.; Bedécs Gyula: *A Kárpátok hágóin át Galíciába. Útikönyv az első világháború magyar emlékeit keresőknek I*. Zrínyi, Bp., 2014.

de nóvumként (szinte) minden háborús halott emlékét megörökítette az emlékezet háborús kultusza jegyében. A háborús halál demokratizálásának, ha nem is épp maradéktalan individualizálásának a folyamata ér révbbe azzal, hogy idővel szerte a nagyvilágban meghonosodik az Ismeretlen Katona sírja jellegű monumentum. Alig akad olyan hadviselő ország, ahol előbb vagy utóbb ne állították volna fel a fővárosban az Ismeretlen Katona sírját, amiből mindent csak egy van. Az Ismeretlen Katona sírja a színekdokhé elvei szerint az egy mindenkiért, helyesebben a mindenkit képviselni hivatott egyetlen, a maga személyében azonosítatlan elesett katona hivatalos kultuszát teljesíti ki.²⁸ Nem lehet pontosan tudni, hogy ki nyugszik ténylegesen ebben a jelképes sírban;²⁹ az Ismeretlen Katona sírja ezért – látszólag – az a fajta emlékmű, mint amilyen az elesett katonák neveivel díszített szimbolikus tömegsír, és a sok-sok városi (községi) háborús emlékmű. Ám épp ezzel a hangsúlyozott szingularitásával utal az Ismeretlen Katona sírja a háború katonahalottainak óriási tömegére, ami a Nagy Háború egyik specifikuma.

A háborúban elesett katonák név szerinti emlékezetben tartása újfajta érzékenységet, modernnek tetsző tudatot fejez ki, amely, egyebek mellett, azt a feszítő igényt is kielégíti, hogy folytonosság jöjjön létre – legalább az emlékezet ré-

²⁸ Reinhart Koselleck: i. m. 317. 1920 novemberében adták át az első két Ismeretlen Katona sírja jellegű monumentumot (Párizsban és Londonban), majd pedig sorra következtek a többi európai és tengerentúli fővárosok (Washington, Róma, Brüsszel, Prága, Belgrád, Varsó, Athén). Budapest kissé késve, 1929-ben követte a példát. Berlinben soha sem állítottak fel ilyen emlékművet. Stéphane Audoin-Rouzeau – Annette Becker: i. m. 154–156.; George L. Mosse: i. m. 97–98. Benjamin Ziemann: *Contested Commemorations. Republican War Veterans and Weimar Political Culture*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 165–167, 169–171, 192–197.

²⁹ A londoniban például senki. Jay Winter: i. m. *Sites of Memory* 104.

vén – a haza, az otthon, illetve a távoli fronton a hazájukért elesett katonák között, akik olykor még a halálukban sem térhettek haza. A fronthalált ritkán követte ugyanis a tetem exhumálásos azonosítása és hazaszállítása, ekként megvalósuló repatriálása és domesztikálása. Velük a kapcsolat megteremtése, egy ilyen átható és tömeges igény kizárólag csak valamilyen szurrogátumon keresztül elégülhetett ki. Ezt a szurrogátum szerepet töltötte be a hősi halottként tisztelt katonák mindegyikét egyaránt megillető, az egyénenként adagolt kultikus tisztelet tárgyi kereteinek a megteremtése és állandóvá tétele. Az elesett katonák névsoraival ellátott háborús emlékművek temetőpótlékként szolgáltak, amelyek helyet adtak az egyéni gyázmunkának is. Az emlékmű mint „sírhely” időnkénti felkeresésével, a kommemoráció céljából az emlékműnél rendezni szokott szertartásokon való személyes részvétellel lehetett „letudni” a gyázmunkát.³⁰

Pierre Nora emlékezhely (*lieux de memoire*) koncepciójának fényében másfajta értelmet is adhatunk az emlékműveknek. A francia historikus szerint a 20. században nem vagy ritkán keletkezik emlékezet a megélt tapasztalatok alapján, a „modern” ember ezért nem támaszkodhat többé spontán módon valamikori élményeire és az áthagyományozott tapasztalatokra, mint ahogy az a múltban történt. Mesterséges úton kell tehát magának létrehoznia azokat az emlékhelyeket, amelyek múltat reprezentáló jelek

³⁰ Daniel J. Sherman: *Art, Commerce, and the Production of Memory in France after World War I*. In: John R. Gillis, ed.: *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton University Press, Princeton, 1994. 189.; Stephanie Kaiser – Jens Lohmeier: *Mourning Aachen's War Dead: Cultures of Memory During the First World War and the Postwar Period*. In: *Remembrance and Solidarity. Studies in 20th Century European History*, No. 2.: *First World War Centenary*, Warszawa, 2014. *European Network Remembrance and Solidarity*, 270.; Joy Damousi: *Mourning Practices*. In Winter, ed.: i. m. 358–384.

gyanánt, mint hangsúlyos térbeli emlékeztető reprezentációk hatnak és egyúttal kommemorációra készítetnek. Ezt a gyakorlatot nevezi Thomas W. Laqueur a kommemoratív hipernominalizmus sajátos megnyilvánulásának.³¹

Az egyes egyén különösen sokat veszít – az első világháborús katonahalottak kultusza során – a maga individualitásából, jöllehet név szerint tartja őt nyilván a köz- és magánemlékezet. Ennek jó példája a katonatemető. Nem foglalkozhatunk ezúttal behatóan azzal a kérdéssel, hogy miként különült el az idők során a katonatemető a civilek temetőitől, mely utóbbiak úgyszintén egy hosszabb folyamat eredményeként függetlenedtek a templomkerti sírhelyek világától.³² Hadd emeljünk ki azonban néhányat a katonatemető specifikumai közül.

1. A sebtiben, majd véglegesen elföldelt katonahalottak az újonnan létesített katonatemetőkben lettek végső nyugalomra, amelyek rendre az elesettek szül- és lakhelyeitől nagy messzeségre, a távoli frontterületeken, vagy azok közelében keletkeztek.³³ A legtöbb fronthalált halt katona így „ellenséges”, legalábbis idegen földbe lett elföldelve. Kizárólag csak a sebesülésüket vagy a kórházi kezelésüket követően elhunyt katonák kerülhettek a származási helyükhöz közel eső temetőbe. Országonként eltérő volt az esély arra nézve, hogy repatriálhatják-e idővel a hátramaradottak a holttesteket. Kisebb ellenállás után 1920 szeptemberében a francia állam végül engedélyezte azt az 1923-ban lezárult

³¹ Thomas W. Laqueur: *Memory and Naming in the Great War*. In: John R. Gillis, ed.: i. m. 160. A fenti gondolatmenet sokat köszönhet Laqueur fejtegetéseinek. Pierre Nora felfogásához vö. Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között – a helyek problematikája*. In: *Uő: Emlékezet és történelem között*. Ford. K. Horváth Zsolt. Napvilág, Bp., 2010. 13–33.

³² Bővebben: George L. Mosse: i. m. 38–44.

³³ A témáról átfogóan szól: Antoine Prost: i. m. 568–586.

akciót, melynek keretében nagyjából 300 ezer katona tetejét szállították haza, hogy otthon temessék el őket újra. Ehhez azonban tudni kell, hogy valamivel több mint egymillió francia katona vesztette életét a háborúban, és ebből durván 700 ezer személy földi maradványait sikerült csupán azonosítani; közülük 240 ezer került haza *közpénzen* az előbb említett akció eredményeként.³⁴ Franciaországon kívül egyedül az olasz hatóságok engedélyezték 1921-ben a holttestek exhumálás utáni hazaszállítását és otthoni újra eltemetését. Antoine Prost találó megállapítását idézve az így „demobilizált” katonatemetek azt példázzák, hogy mi módon ment (mehetett) át a köz a magánba, a kollektív az individuálisba, a formális az intimitásba.³⁵

2. Az első világháború során nagy számban létesített katonatemetőkben a temetkezés új (korábban csak az Egyesült Államokban honos, Európában azonban ismeretlen) formáját rendszeresítették, a személytelen, minden egyéni jellegzetesség nélküli sírjelek geometrikus rendbe szervezését. A katonatemető mint térforma radikálisan eltért a szokványos, a civil temetőktől, melyektől térbelileg is határozottan elkülönült, ezzel is jelezve, hogy a polgári és a katonai népesség még a halálában is két külön emberfajtát képvisel, különösen, ha háború okozta a katonák tömeges halálát.

Mindent egybevetve: a normális gyász munka majdnem lehetetlennek bizonyult ezek között a körülmények között, amire a konvencionális temetőlátogatás és a sír gondozása teremt gyakorlati lehetőséget. A frontterületen létesült katonatemetők többnyire távol estek a hozzátartozók lakhelyeitől, ezért nem vagy elvétve lehetett csupán felkeresni azokat. Államilag finanszírozott temetőjárásokkal (turisztikai programokkal) ellensúlyozták időnként a messzeségből

³⁴ Jay Winter: i. m. *Sites of Memory* 26.; Antoine Prost: i. m. 576.

³⁵ Antoine Prost: i. m. 576.

adódó nehézségeket, amire az Egyesült Államok nyújtotta szinte az egyedüli példát. Az ún. Arany Csillag zárandokutak megszervezésével a föderális kormány legalább egyszer biztosította az amerikai gyászolók számára a sírok meglátogatását.³⁶ Viszonylag gyakran jártak át viszont Angliából a gyászolók az észak-francia és a belga területeken fekvő katonatemetőkbe.³⁷

A háborús emlékezet mint transznacionális jelenség

Nem beszélhetünk azonban teljes egyöntetűségről még a háborús emlékezet terén sem Európa egyes (hadviselő) államaiban. Amit eddig erről előadtunk, az főként (vagy kizárólag) Nyugat-Európára (és az Egyesült Államokra és Ausztráliára) igaz, de alig vagy egyáltalán nem vonatkoztatható a közép- és kelet-európai országokra. Szembetűnő a különbség közöttük abban a tekintetben, hogy a nyugati monumentumok többségét némi visszafogottság jellemzi a nemzeti hőszemélyítést tekintve, a kelet-európai gyakorlat azonban más vágányon halad. Bár a győztes országok hatóságai és helyi közösségei állították a nyugati monumentumokat (is), az utóbbiak pedig részben a vesztes országokban jöttek létre. Sokat elárul, hogy a franciák nem is háborús emlékműnek, hanem a halál emlékműveinek (*monument aux morts*) nevezték ezeket az objektumokat, melyek – múltbeli társaiktól eltérően – nem a győzelmet, a háborúban kivívott végső katonai győzelmet, hanem a nemzetért feláldozott emberéletekre való emlékezés igényét fejezték ki.³⁸ Hozzá kell tenni:

³⁶ G. Kurt Piehler: *The War Dead and the Gold Star: American Commemoration of the First World War*. In: John R. Gillis, ed.: i. m. 175–181.

³⁷ Jay Winter: i. m. *Sites of Memory* 52.

³⁸ Daniel J. Sherman: i. m.

bár a szinte nagyüzemi módon zajló tömegtermelés nyomán előálló tömérdek helyi háborús monumentum (franciaországi számuk eléri a 30 ezret) drámai hatást igyekezett keltetni, a katona alakokat többnyire álló (és nem mozgó) testtartásban, lábhoz eresztett fegyverrel pózoló passzív figurákként jelenítették meg rajtuk. Így sokkal inkább a gyászt és jóval kevésbé a dicsőség melengetését célozták.³⁹ Kérdés, miért épp így alakultak a dolgok? Kézenfekvő magyarázat szerint a háborút követő „kulturális demobilizáció” játszott közre abban, hogy a katonahalottakra való visszaemlékezés sem kizárólag a hősiesség jegyét viselte magán. A háborús mobilizációnak, mint eszmei és mentális (lelki és intellektuális, racionális és emocionális) állapotnak a kiküszöbölése, ezt szokás kifejezni a *kulturális demobilizáció* kifejezésével, arra irányul, hogy az addigi ellenségképet felcseréljék végre a háborús ellenfelek egymás közti békülékenységgel, amit a barátkozás gesztusai hivatottak demonstrálni egymás számára. A kulturális demobilizáció folyamata sikeresen haladt előre a győztes antant országokban, bár még ott sem vált mérvadóvá a harmincas éveket megelőzően. Tény azonban, hogy a Ruhr-vidék megszállását (1923) követően a megbékülés hajlama gyorsan úrrá lett Franciaországon, és ez – visszahatásképpen – némileg enyhítette a kulturális reprezentációk (a katonai – *poilus* – emlékművek) korábban feltűnően győzelemittas és kombattáns tónusát is. „Az 1920-as évek második felében Franciaország valóban keresztül esett háborús kultúrájának a lecserélésén.”⁴⁰

³⁹ Bruce Scates – Rebecca Wheatley: i. m. 540.

⁴⁰ John Horne: *Demobilizing the Mind: France and the Legacy of the Great War, 1919–1939*. French History and Civilization, 2, 2009. 107. A *kulturális demobilizáció* fogalmának kifejtésével és érvényesülése határainak a bemutatásával sem marad adós Horne ebben a fontos tanulmányában

Nem épp így alakultak azonban a dolgok azokban a közép- és kelet-európai országokban, amelyek történetesen a Párizs környéki békék nyomán ekkoriban nyerték el vágyott nemzetállami szuverenitásukat, vagyis Lengyelországban és Csehszlovákiában. Ezért sem egészen helytálló tehát Jay Winternek a brit veteránok kapcsán tett általánosító megfigyelése (amit Winter a háborús emlékezet textuális bizonyítékait vizsgálva rögzített), amikor a cseh és a szlovák veterán emlékezőket is bevonjuk a vizsgálatba. A győztes országok túlélő katonái – memoárjaik papírra vetésével – elhalt bajtársaikra igyekeztek elsősorban emlékezni, egyúttal pedig a háború borzalmaait is megörökítették beszámolóikban; gyakran még a lelkiismeretfurdalásukat is kifejezték azért, mert ők viszont életben maradtak.⁴¹ A cseh és szlovák veterán emlékezők időnként szintén felidéztek az elesett bajtársaikkal kapcsolatos emlékeiket, vajmi ritkán beszéltek azonban a háború szörnyűségeiről, annál többet áradoztak arról a magasztos szerepről, amit harctéri szolgálatukkal az új nemzetállam és társadalom létrejöttéért kifejtettek. A brit vagy a francia katonák számára a hosszan elhúzódó háború korábbi illúzióik elvesztésével járt együtt: nem gondolták többé, hogy lett volna bármi értelme a vérontásnak. Cseh és szlovák sorstársaik, ezzel szemben, a négy háborús évet – visszatekintve – illúzióik beteljesüléseként élték át.⁴²

Hasonló következtetésre jutott a háború lengyel emlékezetét vizsgáló kutató is, megvizsgálva az ott fekvő kato-

⁴¹ Megjegyzem: még egy olyan, különösen ismert háborús (emlékezeti) regény, mint a német Erich Maria Remarque *Nyugaton a helyzet változatlan* című fikciója is a nyugati (az antant államokbeli) katona emlékezőkre jellemző tónusban beszél el a háború eseményeit. Ennek meg is volt azután a maga visszhangja a weimari baloldali (pacifista) német háborús emlékezet nyilvános (politikai) diskurzusában. Vö. Benjamin Ziemann: i. m. különösen 246–254.

⁴² James Kapfl: *Sites of Memory, Sites of Rejoicing, the Great War in Czech and Slovak Cultural History*. Remembrance and Solidarity, 131, 138.

natemetők későbbi sorsát. Pilsudski hatalomra kerülésével (1926) nyomban kezdetét vette a lengyel légionárius hadsereg katonáinak, mint nemzeti hősöknek az erőteljes állami kultusza. Ettől fogva kezdték elhanyagolni az „idegen” nemzetiségű (és nem csupán az orosz, hanem az osztrák-magyar k. u. k. hadsereg) lengyel földön elesett, ott elföldelt katonáinak a sírjait is; ha nem is számolták fel őket azon nyomban, a lakosság minden, számára értékesnek tetsző dolgot elhordott belőlük.⁴³

Abban az esetben, ha a háborúban elesett katona közvetlenül nem járult hozzá saját halálával nemzete majdani dicsőséges felemelkedéséhez, semmiképp sem válhatott méltóvá a kultikus emlékezetre. Írország – a háborút követően – sikerrel vívta ki Angliával szemben független államiságát, ehhez a jótéteményhez azonban nem a Nagy Háború közvetlen eredményeként jutott hozzá. A brit hadseregben harcoló és fronthalált halt ír katonák, az utólagos ír nemzeti optikából tekintve, egyáltalán nem bizonyultak méltónak a hőosz rangjára, tekintve, hogy az ír nemzettől idegen brit (gyarmati) ügyért áldozták fel az életüket. Az ő haláluknak így nem volt, nem lehetett különösebb értéke az ír nemzeti lelkesültség számára. Sőt, hivatalosan még rosszállással is fogadták a kollektív emlékezet ez irányú spontán megnyilvánulásait. A gyászközösség persze itt is jogot formált magának arra, hogy emlékezzen az elhalt katonára, miközben nem számíthatott e törekvésében a köz (az állam, a helyi hatóságok és a közvélemény) támogatására; sőt, azok ellenében, titokban kellett mindezt megcselekednie.⁴⁴ Ennek

⁴³ Jerzy Pałosz: *The Military Cemetery as a Form of the Cult of the Fallen Soldier: the History of the Idea and its Destruction on the Example of Austro-Hungarian Cemeteries in „Russian Poland”*. Remembrance and Solidarity, 314–317.

⁴⁴ Mandy Townsley: „Neither for King Nor for Empire”: Irish Remem-

a szinte teljes körű amnéziának majd csupán az 1990-es évek végétől kezdett Írországban vége szakadni.⁴⁵

S mi a helyzet vajon a német háborús emlékezettel? Széles körben elterjedt korabeli német felfogás szerint az ország ténylegesen nem szenvedett katonai vereséget a Nagy Háborúban; máshol és másképp vesztette el ezt a háborút az ország. Az ily értelmű korabeli közmeggyőződést az *im Felde unbesiegt* kifejezés fejezte ki találó módon, amely hosszú időn át az egyik legfőbb biztosítéka volt a német nemzeti identitás épségben tartásának. Ha nem a harctereken vesztett el a német katonai becsület, akkor bizony az vezetett ehhez a dicstelen, minden tragikumot nélkülöző bukáshoz, hogy a hátszág, mindenekelőtt a fegyverletétel után forradalmat kirobbantó szélsőbaloldal, és/vagy a háború után kormányt alakító szociáldemokrata párt *szúrta hátba* a fronton derekasan helytálló hadsereget. A tördöfés-elmélet volt a háború után a vereség legkézenfekvőbb német magyarázata – elsősorban persze a politikai jobboldalon. Felmerült továbbá egy olyan argumentum is, mely szerint a német háborús propagandánál sokkalta hatékonyabb antant propaganda vezetett a háború elvesztéséhez. Egy szó mint száz: a kortársak közül sokan ahhoz ragaszkodtak, hogy a háborús verességgel nem járt szorosan együtt a katonai becsület elvesztése, következésképpen a német katonák éppúgy hősök voltak és maradtak, mint ahogy a győztes hadseregek katonái is hősöknek számítottak az utókor szemében. A német hadsereg – szövelt a közvélekedés – nem szenvedett döntő vereséget, a katonák pedig életüket áldozták a hazáért.⁴⁶

brance of the Great War in the 1920s. Remembrance and Solidarity, 147–168.

⁴⁵ John Horne: *Our War, Our Century*. In: Uő, ed.: *Our War, Ireland and the Great War*. RTE and Royal Irish Academy, Dublin, 2008. 3.

⁴⁶ Reinhart Koselleck: i. m. 297–298.; Wolfgang Schivelbusch: *The Cul-*

Az újabb történeti kutatások ugyanakkor cáfolják, hogy egynemű lett volna a weimari időszakban a német háborús emlékezet. A veterán egyesületek széles spektrumában a pacifista és határozottan nem militarista, többnyire a szociáldemokrata párthoz közel álló bajtársi szervezeteknek is megvolt a maguk súlya és szerepe. A republikánusnak nevezhető háborús emlékezet, melyet – egyebek közt – az 1924-ben alapított *Reichsbanner* és a hozzá hasonló bajtársi egyesületek tartottak életben, nyíltan és éles bírálatban részesítette a vilmosi Németország háborús hadseregét, sőt magát a német háborús szereplést is kárhoztatta és egyben antimilitarista propagandát folytatott. Az ennek megfelelően emlékező német frontkatonák a tördöfés-elméletet is hevesen elutasították maguktól, és nem használták a német önsajnálát jellegzetesen jobboldali retorikáját sem. A weimari időszak népi (a frontkatonák által táplált) háborús emlékezete is megindult tehát a kulturális demobilizáció felé vezető úton; az 1930-as évek előtti bő egy évtized német háborús emlékezete összehasonlíthatatlanul plurálisabb képződmény volt, mint amilyennek akkor látszik, ha a harmincas évek, a hitleri időszak perspektívájából tekintünk rá vissza.⁴⁷

Hitler és a nemzeti szocialisták hatalomra jutása magával hozta a német újjászületés eufórikus hangulatát, ami viszont

ture of Defeat. On National Trauma, Mourning, and Recovery. Trans. Jefferson Chase. Granta Books, London, 2001, 189–234.

⁴⁷ Ez Ziemann fő tézise. Benjamin Ziemann: i. m. A kulturális demobilizáció németországi jelentkezésének a fogalmát is használja Ziemann: Uo. 154, 268. Együttal, implicit módon, cáfolja Horne azon sugalmazását, mely szerint a német veteránszervezetek *maradéktalanul* elzárkóztak (volna) a pacifista francia közeledési törekvések elől. Megjegyzem: az 1920-as évek eleji olasz háborús emlékezet szintűgy a németországihoz hasonló mély belső megosztottságról látszik tanúskodni: Olaszországban az emlékművek, az emlékmű-állítások csatájáról is lehet már beszélni. John Foot: *Italy's Divided Memory*. Palgrave Macmillan, New York, 2009. 31–53.

közvetlenül az 1914 augusztusi lelkesültségre emlékeztetett.⁴⁸ Az elesett német katona kultusza ettől fogva a német újjáéledés, az újra forszírozott reváns nyomán kétségkívül új és vitális (mobilizáló hatású) értelmet kapott. Hitler, az egykori frontkatoná nyomban elfoglalta az Ismeretlen Katona német földön egyébként korábban fel sem állított, az ő személye által immár élővé varázsolt és nevesített figurájának a helyét. Ez a Katona azonban már nem a múlt keservein merengett többé, hanem előre, a dicső jövő felé tekintett.⁴⁹

Mindannak, amit eddig előadtunk, a német háborús monumentumok képezik a fő bizonyítékát. A német hadsereg, amely nem szenvedett döntő vereséget a harctereken, úgy jelent meg – eszményített módon – a húszas években emelt emlékművek katona alakjaiban, mint a legtisztább katonai ethosz (a lojalitás, az engedelmesség, az önfeláldozás) megtestesülése: nem az áldozat szerepében, hanem hősként ábrázolták az első világháborús német harcost, aki feltétlenül igényt tarthat ezáltal a becsület emlékművére. A náci Németországban emelt emlékművek, ezzel szemben, már a harciasságukkal tűntek ki. Készültek persze emlékművek Németországban (még Hitler hatalomra jutása előtt) a visszafogottság jegyében is, melyek értelemszerűen az egyéni gyász iránt megnyilvánuló elemi szükségletet elégítették ki, és egyúttal segítették a gyász munka bevégzését is. Így híján voltak tehát minden militarista utalásnak. Käthe Kollwitz művészileg értékes szoboralkotása (A szülők, Vladslo, Belgium, 1932) volt közöttük a legismertebb német háborús emlékmű; ezt az alkotást a művésznő fiának az 1914-es fronthalála ihlette.⁵⁰

⁴⁸ Vö. Peter Fritzsche: *Life and Death in the Third Reich*. Harvard University Press, Cambridge, 2008. 38–56.

⁴⁹ Schievelbusch: i. m. 239–240.

⁵⁰ Jay Winter: i. m. *Sites of Memory* 108–114.; Stephanie Kaiser – Jens Lohmeier: i. m. 257–278.; Benedict von Bremen: *Warriors and*

Háborús emlékművek Magyarországon

A magyarországi háborús emlékezet alakulásának a külső körülményei sokban emlékeztettek a németországi fejleményekre. Hazánkban is az emlékműállítás volt a legtömegesebben alkalmazott megoldás, ami szorosan összefonódott az elesett katona kultuszával. Ezt a kultikus emlékezetet a háborús (katonai) vérveszteség nagysága önmagában is indokolta, amiről korábban is volt már szó. Elég annyit megjegyezni, hogy a háború során behívott férfiak valamivel több mint a fele meghalt, megsebesült vagy (többnyire orosz) hadifogságba esett.

Korán, már az első háborús évben kezdetét vette az emlékműállítás: 1915. március 6-án leplezték le a bécsi Schwarzenberg téren a magyarul egyszerűen vashonvédként tisztelt *Wehrmann im Eisen* című szobrot. Budapest sem sokat tétlenkedett: ez év szeptember 12-én leplezték le a Deák téren, az Anker-ház előtt felállított Nemzeti Áldozatkészség elnevezésű faszobrot, amibe folyamatosan szöveget lehetett, sőt kellett vernie a járókelőknek.⁵¹ A szóban forgó emlékmű, társaival együtt, nem az elesett, hanem a rettenthetetlen harcos kultuszát szolgálta: lelkesített, ahelyett hogy a gyászmunkát segítette (volna). A tömeges fronthalál idővel szembeszökő ténye egy-másfél év múltán váltásra ösztönzött. Ennek jeleként az 1917:VIII. tc. már kimondta: a hadra kelt sereg katonái „híven teljesítik a kötelességüket”, ezért érdemesek „a nemzet osztatlan, hálás elismerésére”. A törvényhozás ez okból arra kötelezi a községeket (városokat), hogy anyagi erejüknek megfelelően „méltó emléken (sic!) örökítsék meg mindazok nevét, akik a helységek lakói közül a há-

Victims: Commemorating War on the Stadtfriedhof Tübingen – A Local-National Perspective. Remembrance and Solidarity, 229–256.

⁵¹ Szabó Dániel: *A nemzeti áldozatkészség szobra (avagy fából vaskatona)*. Budapesti Negyed, 3, 1994, Tavasz, 59.

borúban meghaltak”. Az első emlékmű felavatására 1917 novemberében Hatvanban került sor civil társadalmi buzgólkodás eredményeként. A következő húsz évben mintegy 1100 első világháborús emlékművet avattak szerte az országban. Idővel az állam is felkarolta a mozgalmat, amikor törvénybe foglalta a hősi halottak emlékének kötelező megünneplését; a háborút követően pedig nemzeti ünnepnap-pá nyilvánította a Hősök emlékünnepét (1924: XIV. tc.).⁵² Kovács Ákos adatai szerint a világháború kirobbanásától az 1980-as évek derekáig „kétezer-nél több szobrot, emléktáblát, különböző alkalmi építményt állítottak fel az országban” az első háborúval kapcsolatban.⁵³ Említhetjük továbbá a különféle kiállításokat vagy a hadtörténeti múzeum megalapítását is; az utóbbi szintén a háború kultuszából nőtt ki.⁵⁴

Propaganda és a kegyeleti funkció

Az első világháború magyarországi monumentumaival foglalkozó történeti irodalomból máig hiányzik az a felismerés, hogy mindeme köztéri reprezentációk *egyszerre* szolgálták a hozzátartozók gyászát, valamint a Horthy-kori politikai rendszert, kifejezve egy bizonyos politikai mondanivalót is. A napjainkban is még uralkodó történetírói felfogás azt hirdeti, hogy az egyéni gyász (a perszonális emlékezés) és a közösségi kommemoráció közül „az uralkodó elem *természetesen* a közösségi emlékezés.”⁵⁵ A koncepció eredeti-

⁵² Kovács Ákos: „*Emeljünk emlékszobrot hőseinknek!*” In: Uő, szerk.: *Monumentumok az első háborúból*. Corvina, Bp., 1991. 109–111, 116–117.

⁵³ Kovács Ákos: i. m. (Emeljünk) 118.

⁵⁴ Ságvári György: *Tárgyasult emlékezet – emlékművek, múzeumok a nagy háborúról* (2005). In: Szabó Dániel, szerk.: *Az első világháború*. Osiris, Bp., 2009. különösen 798–814.

⁵⁵ Ságvári György: i. m. 793. Kiemelés tőlem.

leg Szabó Miklós tollából származott, aki a magyar háborús emlékműveket *en bloc* a nacionalista magyar történetkép felelevenítőjeként, sőt annak megújítójaként aposztrofálta.⁵⁶ A monumentumokon alkalmazott, a „nemzeti mitológia” szimbólumkészletébe tartozó formai (esztétikai) elemeket Szabó olyan általános jellemző jegyként említi, melyek mind ott szerepelnek a több száz, sőt ezernél is több háborús emlékművön. Ez a beállítás azonban legalábbis túlzó. Jól tudjuk ugyanis, hogy a tíz magyarországi háborús emlékműtípusból csupán kettő példázza a háborús emlékezet erőteljes nacionalizálását, azt a leplezetlen hőskultuszt, amely valóban bőven merít a történeti-nemzeti mitológia allegóriáiból. Ez a két emlékműfajta egyaránt a honfoglalás kori időkbe kalauzol vissza bennünket: az egyik a turul madár foglal el központi helyet, a másikon az elképzelt ősmagyar, és egyébként Árpád-vezérre hajazó katonaalak kap kiemelt szobrászati megjelenítést. Ennél sokszorta gyakoribb azonban az emlékműnek az a típusa, amely gyászmunkára (is) készítet vagy éppen az a fő célja. A mondott cél érdekében a hős halála, a gyászoló katona, a magyar család képezi az emlékmű tárgyát, vagy azzal a vallási allegorizálással él az alkotó, ahol az anyai gyász megjelenítése alkotja a döntő motívumot.⁵⁷ Megjegyzem: az előbb ismertetett tipológia egyes-egyedül azt az 500 szobrot érinti, amely a nagyjából kétezret számoló háborús emlékművek számottevő kisebbségét alkotja. Semmi nem indokolja tehát, hogy feltételezzük, miszerint a magyar háborús emlékművek domináns motívuma a politikai szimbolizáció és kivált a nemzeti mitologizálás lenne; már azért sem, mert a köztéri alakos háborús emlékművek-

⁵⁶ Szabó Miklós: *A magyar történeti mitológia az első világháborús emlékműveken*. In: Kovács Ákos, szerk.: i. m. 46–63.

⁵⁷ Nagy Ildikó: *Első világháborús emlékművek*. In: Kovács Ákos, szerk.: i. m. 126, 128.

nek igen kis része szolgál erre bizonyítékként. S akkor még nem is szóltunk az emlékművek feliratos részéről, melyeknek éppúgy van üzenetértéke, mint a szobroknak; az utóbbiakat azonban még senki sem kutatta szisztematikus módon.

Legalább annyira hangsúlyos elem itt a kegyeletsszolgáltatási funkció, mint maga a nyílt politikai agitáció. Kovalovszky Márta művészettörténész megállapítását idézem: „a sok egyforma, egy srófra járó »művészi« elképzelés mögött az a mozgatóerő rejlik, amely szerint a háború valamennyi áldozatának joga van emlékjelhez (»jár neki«). Innen már igen rövid a következő, logikus lépés, hogy az emlékmű egyfajta kegyeleti juttatás, s lassan szolgáltatássá degradálódik”.⁵⁸ Ráadásul a történelmi allúziókkal ellátott háborús emlékművek kapcsán is meg lehet időnként figyelhető a két törekvés fúzióját, az egymással való keveredést; különösen a húszas évekre nézve tekinthetjük ezt jellemzőnek. „A magyar emlékműszobrászat egész korábbi történetén, megszületésétől kezdve végigvonult az a gondolat, hogy a nemzet elé példaként és a jövőnek szóló buzdításul is, a »régí dicsőséget«, »ősöket és hősokeket« állítsák. [...] Noha a húszas években készült világháborús emlékműveken újra megjelennek a régi magyar legendák alakjai, az idők megváltoztak, s így az ő szerepük, jelentőségük is más. E szobrokat vesztes ország állította, amely most e történelem felidézésével kétségeit, keserű tapasztalatait némította el, sebeit gyógyította, létezésének jogát és magyarságát igazolta.”⁵⁹

Különösen nagy erővel hatottak akkor a nemzeti közöset frusztráló közelmúltbeli élmények, midőn a nemzeti múlt újragondolása érdekében széles körben alkalmazták ezeket a populáris esztétikai kifejezőeszközöket. Mindez

⁵⁸ Kovalovszky Márta: *Kegyeltszolgáltatás*. In: Kovács Ákos, szerk.: i. m. 93.

⁵⁹ Uo. 99.

azonban nem zárja ki, hogy a monumentumok (mondhatni azok többsége) ne szolgálná a személyes gyász átélését, és ne nyújtana segítséget az egyéni gyázmunkához is. Ennek a „rejtett” funkciónak a betöltéséhez járult hozzá az emlékművek nagyfokú esztétikai konzervativizmusa is (mindenekelőtt a neoklasszicizmusnak és a többi hasonlóan historizáló esztétikai formának a túlsúlya). Ez olyan sajátosság egyébként, amely a háborús emlékműállítás globális gyakorlatára egyaránt rányomja a maga bélyegét. Az esztétikai konzervativizmus jegyében létrehozott mű nagyobb sikert érhet el a szándékolt befogadói hatás tekintetében, hogy személyes érzelmekre apellálva átélhetővé tegye nagy tömegek számára a gyász érzését. A formabontó és ezért eleve „érthetetlen” műalkotások vagy másfajta nyilvános reprezentációk ugyanakkor komolyan útját állhatják ennek. Amint Jay Winter fogalmazott: a gyász őszinte érzésének felkeltése miatt volt szükség a hagyományos, a konzervatív esztétikai formanyelv változatlan fenntartására.⁶⁰ Ez pedig arra vall, hogy a gyász, a kegyelet és a hála egyéni és közösségi (családi) érzelmei, az ebbe az irányba mutató társadalmi elvárások éppoly nagy erővel hatottak az emlékművek kivitelezőire (és megrendelőire), mint azok a nyílt nacionalista politikai szándékok, amelyek agitatív szerepet igyekeztek kölcsönözni a háborús monumentumoknak; ehhez nemegyszer a nemzeti mitológia szimbólumkészletéből merítették a díszítő elemeket. A két külön, vagyis a hatósági és a magánemberi törekvés egymással szimbiózisban hozta

⁶⁰ Jay Winter: i. m. *Sites of Memory* 8. Winter ennek alapján vitatja azt az eredetileg Fussell-től származó, és hosszú időn át sokak által osztott véleményt, mely szerint az első világháború emlékezeti kultúrája – formai megnyilatkozásai tekintetében is – modernként, a modern életérzés megnyilatkozásaként hatott. Vö. Paul Fussell: *The Great War and Modern Memory*. Oxford University Press, London, 1975.

létre a háborús emlékművek egyszerre közösségi és individuális auráját.⁶¹

Az egyik legtermékenyebb első világháborús hazai emlékműszobrász, Kisfaludi Strobl Zsigmond alkotásait áttekintve is megállapíthatjuk, hogy akár egyazon művész – sorozatban készített – háborús monumentumai között is gyakran váltogatták egymást a kegyeleti érzést, a gyázmunkát segítő, valamint a politikai szimbólumokkal operáló, a nemzeti agitatív célú műalkotások. Ez abból eredt, hogy mindig azt véste kőbe a művész, amire esetenként igény volt, amire a konkrét megrendelés szólt, különösen, ha olyan lukratív módon fogta fel önnön művészi hivatását, mint ahogy Kisfaludi Strobl Zsigmond tette.⁶²

A gyázmunka írott dokumentumai

Sajnálatosan keveset tudunk ma még a háborús emlékművek társadalmi (egyéni, lokális) használatáról, a hozzájuk szorosan kapcsolódó érzelmekről és attitűdökről. A gyázmunka folyamatáról többnyire annyi ismert csupán, amit a narratív, a textuális források korpusza (a magánlevél, a napló vagy a visszaemlékezés) árul el erről a jelenségről. Hozzájuk fordulunk tehát, hogy tényszerű bizonyítékát ad-

⁶¹ A háborús emlékművekhez oly gyakran kapcsolódó nyilvános megemlékezési szertartások történetéhez vö. Püski Levente: *A világháborús emlékezés reprezentatív személyisége a Horthy-korszakban: Habsburg József főherceg*. In: Püski Levente – Kerepeszki Róbert, szerk.: *A „Nagy Háború” és emlékezete*. DE Történelmi Intézete, Debrecen, 2015. 233–242.

⁶² Wehner Tibor: *Emlékműsablonok. Kisfaludi Strobl Zsigmond első világháborús monumentumai*. Tiszatáj, 2014. július, 110–120. Kisfaludinak egyébként 16 vagy 17 köztéren felállított emlékmű szobrát ismerjük.

hassuk az elesett katona emlékezetét keretbe foglaló magánygász korabeli jelentőségének.

A katona fronton elszenvedett halálának az özvegyre gyakorolt traumatikus hatását plasztikusan érzékelteti a következő rövid részlet egy paraszti visszaemlékezésből. „Szegény Etelnek nagy volt a bánata. Nem csak a férje esett el, hanem Józsi testvére is 1917-ben légnyomás áldozata lett. Már tudta, hogy nem élnek, de mikor látta, hogy mások hazajöttek, azok meg, akiket ő legjobban szeretett, elvesztek, nem győzte siratni őket. Hányszor áztatták vizesre párnáját álmatlan éjjeleken át fájdalmas könnyei és sósra a keserű özvegyi kenyeret. Hiába volt minden szép szó, az ő fájó szívét nem lehetett megvigasztalni.”⁶³

A fronthalál szembetűnő sajátossága, hogy a haldokló teljes magányában kerül rá sor, amin nincs, nem lehet jelen sem a család, sem valaki más a közvetlen hozzátartozók közül. A hozzátartozók gyászát nem enyhítheti tehát az sem, hogy tanúi lehetnek az illető haldoklásnak, és tevőlegesen kivehetik a részüket a temetési rituáléból. Ez az oka annak is, hogy a „hogyan halt meg”, a „mennyt szenvedett” feszítő kérdései szüntelenül és élénken foglalkoztatják a közvetlen hozzátartozókat, akik másodkézből (a bajtársaktól) kapnak, ha kapnak egyáltalán hírt és beszámolót szeretteik haláláról és haldoklásáról. Egy példa a számos lehetséges közül. „Hirtelen szokatlanul erős ütést érzett a jobb mellkasán, mire azt hitte, hogy a fegyvere »rúgott vissza«. Ugyanakkor vérzett a jobb kézfeje. Oldalságjában kötszert keresett s ekkor elvesztette az eszméletét.”⁶⁴ Amikor megjelentek a helyszínen a szanitécek: „Látva a tüdőlövést, hősünket a halottak

⁶³ Keskeny Józsefné Kovács Veron: *Életem története*. In: Türeiné Cseh Viktória és Keskenyné Kovács Veron: *Csongrádi szegényasszonyok. Két önéletrajzi írás a 30-as évekből*. Tiszatáj – Magvető. Szeged, 1967. 378.

⁶⁴ Kósa László: *Az első világháború emlékezete a családi hagyományban*.

közé fektették. Bajtársai szinte azonnal továbbították a halálhíret, ami eljutott Ceglédre.”⁶⁵

A gyászmunka szempontjából egyáltalán nem mellékes körülmény, hogy kitől, és tőle hogyan értesülnek a hozzátartozók a szeretett lény haláláról.⁶⁶ Pregnáns bizonyítékkal szolgál erre nézve a következő levélrészlet, melynek írója, egy székely hadiözvegy, még 1915 novemberében, tehát több mint egy évvel azután is, hogy fronthalált halt a férje, arról tudakozódik ezúttal a saját testvérétől, hogy mit lehet tudni férje haláláról. Idézet a levélből: „agy tanácsot hogy micsinájak hogy csinájam, hogy nevejem az árva négy gyermekemet nekem imán nincsen senkim, árva vagyok s az es leszek amíg élek Mert nekem minden reménységem el veszet a harctéren, felkérlek édes jó testvér, hogy Barta Jánost kérdezd meg, hogy ő bizonyosan látja mert aszt monta bodor András, hogy ők Jánossal hasoncsusztak egy félkilométert míg Pétert [a férjet] megláták halva, [...] de minden képen fel kérlek szépen kérdezd meg jó testvér, hogy vajon hogy hót meg szegény jó gazdám, jó gyermek, szerető jó apa, be nem tudom az én nagy szüfájdalmamot kiirni, de kérdezd meg, hogy hol találta, mijit, hogy sokáig kénlódote, nekem ird meg ugy ahogy van, mert én jól tudom, hogy nincsen nekem gazdám töbet, de légy szives ne mukasz el, ird meg ahogy mondja János, mert öröké ot van az eszem, hogy az ágyu szakasztotaje el vagy, hogy hala meg, még legalább világosics fel engemet, hogy hol volt még egyre kérlek jo testvérem, aztes monták, hogy az abásfalvi szász jános es látá Pétert halva ő es ot van, ha látod kérdezd

In Majoros István, főszerk.: *Sorsok, frontok, eszmék. Tanulmányok az első világháború 100. évfordulójára*. ELTE BTK, Bp., 2015. 705.

⁶⁵ Uo. 706. Valójában „hősünk” nem halt meg, hanem életben maradt és sebesültként végérvényesen el is hagyhatta a frontot.

⁶⁶ Vö. Antoine Prost: i. m. 567–568.

meg, hogy láta csak mondják, hogy ezek láták nekem mégsem irta meg egyes, pedig én jól tudom, hogy ő nem él”.⁶⁷

A halál bekövetkeztenek ténye sem válik mindig a kelendő időben tudottá és bizonyossá a hozzátartozók számára. A fronthalál hivatalos közlése (megerősítése) a Vöröskereszt „tudósító irodájának” volt a dolga: a szervezet egy 61. 265/1914. sz. miniszteri rendelet alapján kapott erre felhatalmazást. A Vöröskereszt külön erre a célra rendszeresített levelezőlapra értesítette ki a hátramaradottakat a halál tényéről. A hozzátartozók ezután semmiképp sem reménykedhettek többé abban, hogy az illető életben van, legföljebb csak fogságba esett vagy megsebesült és valahol kórházban ápolják. A halál tényének hivatalos megerősítése többnyire azonban jóval később történt meg, mint ahogy a halál ténylegesen bekövetkezett, amiről – mint fentebb is olvashattuk – a bajtársak esetleg már tájékoztatták is a szülőket és/vagy az elesett katona saját családját. A késlekedés olykor több hónapig is elhúzódhatott. Az eközben eltelt átmeneti időben a hozzátartozók ellentmondásos híreket is kaphattak szeretjük sorsát illetően. A bizonytalanságokat csökkentve vagy azokat kiküszöbölendő olykor maguk is kezdeményezőként léptek fel a biztos információ megszerzése végett. Egy ilyen esetben nyújt bepillantást a következő történet, amely Bodor Benedek, a székelyföldi Esztelnekről származó hősi halott halálának ismertté válásáról, annak időben elhúzódó folyamatáról számol be.

A történet azzal indul, hogy Bodor egy volt osztálytársa és barátja levélben tudatja a szülőkkel, hogy 1915. június 5-én a fiuk meghalt a harcok során. Levelének kelte: június 6. A szülők nem nyugodtak azonban bele a halálhírbe. Ráadásul más, vélhetően szóbeli híradások arról szóltak, hogy

⁶⁷ Oláh Sándor: *A Nagy Háború alulnézetből. (Részlet egy hosszabb írásból)*. Székelyföld, 2014. július, 62–63.

„csupán” fogságba esett a fiuk. Noha két másik bajtárs levele szintén megerősítette fiúk halálának a tényét, sőt részletezték is az esemény pontos körülményeit. Ezek a levelek július folyamán íródtak és a szülők még abban a hónapban kézhez is kapták őket. A levelek egyikében a katonabajtárs Bodor Benedek halálának pontos helyeként egy galíciai helységet jelölt meg. Akadtak azonban ezt cáfoló, és szintén a bajtársaktól származó levélbeli közlések is, amelyek szintén eljutottak a szülőkhöz. Teljes tehát az információkáosz és ezért a szülők abban bíztak, hogy a számukra kedvezőbb hírek válnak idővel igazzá. Az igazságot azonban kizárólag csak a hivatalos közléstől várhatták.

A nyár folyamán a Magyar Vöröskereszt még semmilyen biztos információval sem szolgálhatott az ügygel kapcsolatban, és szeptember végén értesítette csupán a szülőket fiuk júniusban bekövetkezett hősi haláláról. Nem tudjuk, hogy mikor került a Vöröskereszt kiértesítése a szülők kezébe, hiszen október 10-én még azzal a kéréssel fordultak a katonai főparancsnoksághoz, hogy tájékoztassák őket fiuk tényleges sorsáról. Végül egy október 15-i keltezéssel feladott levelet kézbesített a posta az Esztelneki Elöljáróság címére (a levél feladója a brassói 24. Honvéd Gyalogezred volt) azzal a megbízással, hogy a hatóság közölje a hozzátartozókkal fiuk halálhírét. Az utolsó kiértesítés az édesanya tudakozására adott válasz is volt egyúttal. Így ért tehát véget a négy hónapon át zajló, csüggedésekkel és reménykedésekkel, mondhatni a teljes bizonytalansággal teli várakozás azt illetően, hogy mi lett Bodor Benedek sorsa a fronton 1915. június 5-én.⁶⁸

⁶⁸ Dimény Haszmann Orsolya: *Írott emlékek az első világháborúból*. In: Kinda István, szerk.: *Beavatás. Tanulmányok a zabolai Fiatal Néprajzkutatók Szemináriumainak anyagából (2008–2011)*. Kriza János Néprajzi Társaság – Csángó Néprajzi Múzeum, Kolozsvár – Zabola, 2011, 217–219, 229–234.

A hadiözvegyek későbbi életútja, a hátrahagyott csonka család társadalmi helyének és helyzetének a törékenysége egyaránt feledhetetlenné tette az érintettek számára a valamikori háborús halált. Hadd idézzem erre nézve egy hadiözvegy emlékezéseinek néhány sorát. „Neköm nem volt más választásom, mint az, hogy ott maradjak az apósoméknál és segítsék nekik a gazdálkodásban. Most már összekötött bennünket a közös gyász és a csöppség. Négy évig éltünk együtt.”⁶⁹

Mondani sem kell, a bajtársi szolidaritás, a bajtársak gyászja is élénk volt és az is maradt egy ideig. Jól példázza ezt egy frontot járt katonától származó – egyébként elküldetlen – levél részlete, melyben a levél írója az özvegyi bánatról fantáziál. „Egyszer csak elmaradnak az oly kedves lapok, eltelik egy hónap, el kettő, de az eltűnt még mindig nem ad semmi életjelt magáról. Nem is adhat szegény! Hisz már régen a boldogok álmát alussza. A szegény asszony már nem sír, úgyis minden hiába. Csak az elmúlt emlékek visszaidézésekor fáj még neki ilyenkor, visszagondol arra a boldog tavaszra, amikor még az övének mondhatta azt, aki már többé nem él.”⁷⁰

S mi a helyzet vajon a veteránok, a háborút túlélő katonák saját külön emlékezetével? Igen kevés kutatás folyt eddig e téren, és ami rendelkezésünkre áll, az is főként az elit kultúrát érinti, az „elveszett nemzedék” szépirodalmi önreprezentációit állítja előtérbe.⁷¹ Amit a dologról egyáltalán tudni lehet, az mind arra vall, hogy a háború ezen személyes emlékezete a traumatikus emlékezet fogalmi körébe tartozik. Hiszen maga a beszédmód, amely a valamikori sokkszerű élmények szüntelen újra átélésére ösztönzi az érintetteket,

⁶⁹ Szent Tibor: *Vér és pezsgő. Harctéri naplók, visszaemlékezések, frontversek, tábori és családi levelek az első világháborúból*. Magvető, Bp., 1988, 349–350.

⁷⁰ Szent Tibor: i. m. 357.

⁷¹ A kivételek közé tartozik: Benjamin Ziemann: i. m. passim.

sem ölt magára szabályos történetformát, nem követi tehát a lineáris előadás szokásos menetét. Jellemző módon folyton csak egyes kiragadott epizódokat adnak elő benne az elbeszélők a háborúról való szüntelen mesélés ürügyén, és ezekből rendre hiányzik az eredeti kontextus bemutatása. A mesélő-emlékező ismételen és szakadatlanul előadja a számára felejthetetlennek bizonyult, elementárisan megrázó emlékképeket (többnyire a valamikori vizuális benyomásait).⁷² A mesélésbe így belefeledkező frontkatonákat folyton a háború nem szűnő traumatikus emléke látszik kísértetni: legalábbis erről tanúskodik az egész háborús napló- és memoárirodalom.⁷³ Ez a kérdés azonban már a textuális formában megnyilatkozó világháborús emlékezet világába vezet el bennünket, amivel itt most nem foglalkozhatunk érdemének megfelelő módon.

⁷² Jay Winter: *Generations of Memory. Grief, Irony, and Trauma in Britain since the Great War*. In: Frank C. Michael – Gabriele Rippl (hrg): *Arbeit am Gedächtnis. Für Aleida Assmann*. Wilhelm Fink Verlag, Paderhorn, 2007, 171–175.

⁷³ A témába vágó magyar esettanulmány: Gyáni Gábor: *Az első világháború és a paraszti emlékezet*. In: *Uő: Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2010, 294–303.

A holokaust magyar emlékezete

A figyelem előterében rendszerint a múlt hivatalos emlékezete áll, mivel ez a legkönnyebben megragadható megnyilatkozás. Magyarországon is erről tudhatunk a legtöbbet, gyakran külföldi történészek vizsgálódásainak köszönhetően.¹ Elsőként Regina Fritz 2012-ben kiadott monográfiáját említem,² melyben arról ír, hogy milyen politikai célokat szolgálva, hogyan instrumentalizálódott a holokaust az 1944-et követő nagyjából fél évszázadban Magyarországon. A holokaust emlékezetének tabusítása – Regina Fritz szerint – csupán a hetvenes, de főként a nyolcvanas években kezdett oldódni, és az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején vált a hivatalos emlékezetpolitika részévé. Ennek talán legjellegzetesebb megnyilvánulása az emlékműállítás volt. Így került 1987-ben, magánkezdeményezésre, de hivatalos jóváhagyással köztérre Raoul Wallenberg szobra Bu-

¹ Kivételek: Gerhard Seewann – Éva Kovács: *Juden und Holocaust in der ungarischen Erinnerungskultur seit 1945*. Südosteuropa, 2006/1.; Kovács Éva – Lénárt András – Szász Anna Lujza: *A magyar holokaust személyes történetének digitális gyűjteményei*. BUKSZ, 2011. Tél, 336–351. Nem a holokaust emlékezetét illető emlékezetkutatás újabb monografikus terméke: Apor Péter: *Az elképzelt köztársaság. A magyarországi Tanácsköztársaság utóélete 1945–1989*. MTA BTK TTI, Bp., 2014.

² Regina Fritz: *Nach Krieg und Judenmord. Ungarns Geschichtspolitik seit 1944*. Wallstein Verlag, Göttingen, 2012.

dán, és így kapott szobrot Carl Lutz is a pesti gettó területén 1991-ben; és a sort még folytathatnánk.

Az emlékműállító hivatalos emlékezet kérdésének Tim Cole is beható figyelmet szentel a budapesti gettó történetéről szóló könyvében.³ Cole rámutat, hogy a hivatalos emlékezetpolitikára eleinte a zsidóüldözés „zsidótlantása” volt jellemző, ami többek közt azzal járt, hogy a specifikusan budapesti zsidósorsot gyakorta egybemosták a magyarországi (a vidéki) zsidók sorsának emlékezetével. Az emlékműállításra kihegyezett hivatalos emlékezetpolitika nem az áldozatokra, hanem a zsidómentőkre összpontosított. Példa erre Raoul Wallenberg emlékezeti kultusza. A hivatalos emlékezetben döntően csak 1990 után jelentek meg az áldozatok, maguk a zsidók.

Az emlékezet tág értelemben tekintett fogalmába a történetírást is beleértjük, mivel 1989 előtt a „történészek történelme” is a hivatalos emlékezetpolitika szigorúan ellenőrzött területei közé tartozott Magyarországon (és egész Kelet-Európában). Az 1980-as évekig a történészek nem sok figyelmet szenteltek a zsidó genocídiumnak; rendszerint vészorszakként utaltak rá, és az események antifasiszta jellegét emelték ki, vagyis nem vagy alig tettek különbséget a világháború által előidézett általános magyar és a külön zsidó tragédia között. Az 1964-ben megjelent első marxista Magyarország-történetben, a korszakról szóló fejezet szerzője 21 sort szentelt csupán az 1944 nyarán végrehajtott deportálásoknak, és ebből is csak 12 sor szólt a félmillió vidéki zsidó haláltáborokba szállításáról: mintha egy viszonylag

³ Tim Cole: *Holocaust City: The Making of a Jewish Ghetto*. Routledge, New York, 2003.; Uő: *Traces of the Holocaust. Ghettoization and Deportation: Journeying in and out of the Ghettos*. Continuum, London, 2011.

rövid újsághírt olvasnánk.⁴ Karsai Elek levéltáros-történész vezetésével és zsidó szervezetek támogatásával folyt ugyan forráskiadási kutatómunka, de ennél több nem történt.⁵ Elsőként Ránki György 1968-ban publikált (a hetvenes években újra kiadott), Magyarország német megszállásáról szóló könyve tért ki hosszabban, egy 36 oldalas fejezetben a deportálásokra.⁶ Ezt követően sem kapott azonban a téma nagyobb teret a történetírásban.

1981-ben, amikor New Yorkban napvilágot látott Randolph Braham monumentális monográfiája,⁷ Ránki György azonnali reakciójában nem titkolt szomorúsággal konstata-
tálta: „Végül is ezt a könyvet Magyarországon kellett volna megírni.” Majd hozzátette: a hazai történetírás nem hanyagolhatja el többé ezek után, hogy behatóan foglalkozzék végre a magyar holokauszt történetével, még „akkor sem [térhet ki ez elől], ha nehéz lesz áthajózni a filozemitizmus és az antisemitizmus szirtjei között.”⁸ 1984-ben Izraelben magyar-izraeli történésztanácskozást rendeztek a témáról, amit egy New York-i tanácskozás követett.⁹ Ránkinak döntő szerepe volt abban, hogy itthon is megindulhatott a ho-

⁴ Molnár Erik, főszerk.: *Magyarország története*. Gondolat, Bp., 1964. II. 456.

⁵ Beneschofsky Margit – Karsai Elek, szerk.: *Vádirat a náciizmus ellen. Dokumentumok a magyarországi zsidóüldözés történetéhez*. Magyar Izraeliták Országos Képviselőtársaság kiadása, Bp., 1958. Még két további hasonló forráskiadvány látott napvilágot a sorozat égisze alatt.

⁶ Ránki György: 1944. március 19. (*Magyarország német megszállása*). Kossuth, Bp., 1968. 156–192.

⁷ Randolph Braham: *The Politics of Genocide: The Holocaust in Hungary*. Vol. I-II. Columbia University Press, New York, 1981.

⁸ Ránki György: *Magyar Holocaust*. Élet és Irodalom, 26. évf., 25. (1982). 7–8. Újraközölve: Ránki György: *A Harmadik Birodalom árnyékában*. Magvető, Bp., 1988. 195–210. Az idézet helye: 209–210.

⁹ Thomas C. Fox: *The Holocaust under Communism*. In: Dan Stone, ed.: *The Historiography of the Holocaust*. Palgrave, MacMillan, Basingstoke, 2004. 432.

lokauszt történeti diskurzusa. Kezdeményező szerepe saját életútjából is következhetett, hiszen őt is deportálták 1944-ben.¹⁰ Braham könyve 1988-ban jelent meg magyarul, és ezzel ténylegesen is elindult a holokauszt intenzívebb hazai kutatása.¹¹

Nem sokkal az után, hogy Nyugaton egyre szélesebb körben úgy tekintettek a holokausztra mint specifikusan zsidó, unikális történelmi eseményre, a hazai történetírás is felvette a kesztyűt. S bár Magyarországon korábban – ellentétben sok más országgal – nem folyt érdemi történeti kutatás a témában, mégsem tekinthetjük kivételes jelenségnek azt, hogy a hivatalos magyar emlékezet (vagy emlékezetpolitika) 1945, illetve 1949 után mélyen hallgatott a holokausztról, hiszen a második világháború emlékezetével kapcsolatban – *a maga egészében* – is súlyos amnéziában szenvedett. Pontosabban szólva: a kommunikatív és a kulturális emlékezet vagy az emlékmű-politika keretében sokat beszéltek ugyan a világháborúról, de ez a diskurzus soha sem esett egybe a múlt tényleges kollektív és egyéni emlékezetével. A háborúban vesztes Magyarország áldozati léte tabunak számított, ezért hallgatás övezte a katonáldozatokat, a civil áldozatokat és bizonyos értelemben persze a zsidó áldozatokat is. A háború történetét a győztes Szovjetunió szemszögéből láttatták, és ezzel lehetetlenné tették, hogy a magyar áldozatokról nyilvánosan is meg lehessen emlékezni.

¹⁰ Erről ld. Gyáni Gábor: *Történetíró a diktatúra korában. Ránki György élete és munkássága*. In: Halmos Károly – Klement Judit – Pogány Ágnes – Tomka Béla, szerk.: *A felhalmozás míve. Történeti tanulmányok Kővér György tiszteletére*. Századvég, Bp., 2009. 540.

¹¹ Randolph L. Braham: *A magyar holocaust. I-II. k.* Gondolat, Bp. – Blackburn International Inc., Wilmington, 1988. A könyv második, az első kiadás javítási hibáit (a fordítást ellenőrizte: Schmidt Mária) korrigáló kiadása: *A népiértés politikája: a holocaust Magyarországon. I-II.* Belvárosi Kiadó, Bp., 1997.

Változást az 1970-es évek hoztak: 1972-ben napvilágot látott Nemeskürty István könyve a második világháborúban elesett magyar katonákról, és ennek hatására szinte azonnal elkezdődött a második világháború magyar katonaáldozatainak a kollektív emlékezeti kultusza.¹² Nemeskürty esszé-könyve a Don melletti harcokban megsemmisült 2. magyar hadsereg tragédiájáról szólt, arról az eseményről, melynek során 1943 elején közel 100 ezer magyar katona vesztette életét néhány hét leforgása alatt. Nemeskürty a gyázmunka megkezdéséért emelt szót: „ezeket az embereket, ezt a száz-ezernyi férfit egyszer el kell siratni. Mert zömében áldozatok voltak.”¹³

A gyázmunka lassan indult el. A nyolcvanas évek elején Sára Sándor dokumentumfilmet forgathatott *Pergőtűz* (A 2. magyar hadsereg pusztulása a Donnál) címmel, amit 1982-ben műsorára is tűzött a köztelevízió. Az átmenetileg betiltott, később újra sugárzott sokórányi filmben a háború viszontagságait túlélő magyar katonák vallottak frontélményeikről és hadifogságukról.¹⁴ A film, amely hirtelenjében „a közvélemény elé sodorta a negyven év előtti Don-kanyari katasztrófa eseményeit”,¹⁵ szokatlanul nagy hatást gyakorolt a korabeli magyarországi közvéleményre. Az emlékezők tanúságtétele azért is újdonságnak számított, mert a Donnál történeteket lényegében már 1943-ban eltit-

¹² Nemeskürty István: *Requiem egy hadseregért*. Magvető, Bp., 1972.

¹³ Uo. 9. Kiemelés az eredetiben.

¹⁴ A film anyaga utóbb könyvként is nyilvánosságot kapott. Sára Sándor: *Pergőtűz. A 2. Magyar Hadsereg pusztulása a Donnál*. Tinódi, Bp., 1988.

¹⁵ Sándor Iván: *A föld alá vitt tények üzenete*. In: Uő: *A másik arc. A regény és a történelem*. Tiszatáj, Szeged, 2001. 142. A Don-i katasztrófa tényének a kollektív és a hivatalos emlékezetben elfoglalt helyéről újabban: Olasz Lajos: *A Don-kanyar és a történelmi emlékezet*. In: Keszei András – Bögre Zsuzsanna, szerk.: *Hely, identitás, emlékezet*. L'Harmattan, Bp., 2015. 419–441.

kolták a hazai közvélemény előtt. A *Pergőtűz* így egyszeriben utat nyitott a második világháború magyar áldozatainak kommemorációja előtt. Ahogy a film kapcsán a mérvadó akadémiai történész, Juhász Gyula fogalmazott: „ezt a háborút még senki sem beszélte ki magából nálunk, pedig meg kell ezt most már kezdeni”. Majd hozzáfűzte: ma nem a hősök tisztelete vagy a bűnösök megnevezése és azonosítása a legfontosabb, hanem az, hogy végre az „egyszerű ember” is megszólalhat, az, „aki félt, aki végezte a dolgát vagy azt, amit annak vélt”. S miért ne mondhatná el ő is az utókornak valamikori megrázó élményeit?¹⁶

A történelmi emlékezet genealógiájának vizsgálatához két elméleti kérdést kell tisztázni: hogyan keletkezik és miként adódik tovább az egyéni, a biografikus emlékezet, hogy idővel kollektív emlékezet váljék, válhasson belőle. Továbbá: milyen viszonyban van egymással a második világháborús zsidó és nem zsidó áldozatok összegyűjtött (collected) és kollektív (collective) emlékezete?

A személyes visszaemlékezések tanúságtételei nélkül nem jöhet létre kollektív emlékezet; hivatalos vagy közemlékezet (public memory) viszont létezhet tényleges (vagy látens) kollektív emlékezettől függetlenül is.¹⁷ A hivatalos emlékezetpolitika ugyanakkor ösztönzőleg hathat a kollektív emlé-

¹⁶ Juhász Gyula: Előszó. In: Sára Sándor: i. m. 8.

¹⁷ Ezekhez a kérdésekhez vö. Aleida Assmann: *Személyes visszaemlékezés és kollektív emlékezet Németországban 1945 után*. In: Kovács Mónika, szerk.: *Holokauszt: történelem és emlékezet*. Hannah Arendt Egyesület, Jaffa, Bp., 2005. 359–361.; Susan A. Crane: *Writing the Individual Back into Collective Memory*. American Historical Review, 102, 5 (December 1997) 1372–1385.; Alon Confino: *Collective Memory and Cultural History: Problems of Method*. American Historical Review, 102, 5 (December 1997) 1386–1403.; Wulf Kansteiner: *Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies*. History and Theory, 41 (May 2002) 179–197.; Tim Cole: *Scales of Memory, Layers of Memory: Recent*

kezetre, és közvetve magukra az egyéni visszaemlékezésekre is. Ez történik napjainkban a holokauszta nyugati (német, amerikai és izraeli) emlékezetével. A hivatalos emlékezetpolitika által életre keltett kollektív emlékezet generálja az őt is éltető egyéni életrajzi emlékezetet: ösztönzi, összegyűjti, és egyúttal a közös emlékezet részévé teszi. A biografikus egyéni emlékezet alkotja a kollektív emlékezet „hátszágát”, és esetenként még a hivatalos emlékezetet (public memory) is befolyásolhatja.

A történetírás számára az életrajzi emlékezés a múlt primer tapasztalatával szolgál. Ez a fajta történelmi tapasztalat azonban, Koselleck helytálló megjegyzése szerint, soha sem mutat időbeli folytonosságot: a retrospekció lehel bele életet. Épp ezért a történetre való visszatekintést a történelem másodlagos tapasztalatának kell tekinteni.¹⁸ Az eredeti történelmi tapasztalatok jellegükben szegmentáltak, és csak utólag, az általuk megteremtett kollektív tapasztalat révén válnak univerzálissá. A kommunikatívként megnevezett (Jan Assmann) kollektív emlékezet sem nélkülözheti azonban a „memória megőrzésére” irányuló tudatos és akaratlagos törekvéseket. Nem állja meg tehát a helyét Maurice Halbwachs ismert tétele, mely szerint a kollektív emlékezet spontán módon keletkezik, és mint hagyomány adódik tovább nemzedékről nemzedékre.¹⁹ A kollektív emlékezet – a mai körülmények között legalábbis – olyan entitás, amit az egyén, a közösség és a hatalom alkot a történelmi erők együttesen hoznak létre. S noha az emlékezet mindig a múlt utal, annak anyagából dolgozik, másodlagos tapasztalatként

Works on Memories of the Second World War and the Holocaust. Journal of Contemporary History, 37, 1 (2002) 129–138.

¹⁸ Reinhart Koselleck: *Az emlékezet diszkontinuitása.* 2000, 1999. november, 3.

¹⁹ Maurice Halbwachs: *On Collective Memory.* Ed., trans., introd. Lewis Coser. University of Chicago Press, Chicago, 1992. 182–189.

valójában jelenbeli szellemi aktus, amely aktuális identitáspolitikai és ideológiai szükségleteket fejez ki. Különösen érvényes ez a kollektív emlékezet és a hivatalos emlékezetpolitika esetében: azt őrzi meg a múlt szerteágazó emlékananyagából, ami kifejezetten a mához szól.

Ezzel részben már válaszoltunk is a kérdésre, hogy mi köti össze vagy állítja szembe egymással az áldozatok különböző csoportjainak emlékezeti képét. A zsidó és a nem zsidó áldozatok emlékezeti szerepét tekintve két markáns megoldást ismerünk. A német, pontosabban a nyugatnémet esetben hosszú időn át nem a hallgatás, hanem a *szelktív emlékezés* volt a jellemző, ez volt az, ami a kollektív, valamint a hivatalos emlékezetet egyaránt megszabta. A felelősség elhárítása a háborút követően úgy történt, hogy a nyugatnémet történelmi emlékezet a náci Németország zsidó és többi áldozata helyett a náci rendszer veresége miatt áldozattá vált németeket helyezte figyelme középpontjába. Így egyedül csak a Közép- és Kelet-Európából kitelepített, valamint a szovjet hadifogolytáborokban sýnlódó németek millióinak jutott hely ebben a háborús áldozatokra való emlékezésben.²⁰ Az 1960-as évek végén és az 1970-es években került csupán előtérbe a zsidók (és mások) ellen elkövetett náci bűnök bűnbánó emlékezete, bár természetesen a német áldozatok emléke sem merült feledésbe.²¹

²⁰ Robert G. Moeller: *The Search for a Usable Past in the Federal Republic of Germany.* American Historical Review, 101, 4 (October 1996) 1008–1048.

²¹ A kérdés bő irodalmából néhány munka. Claudia Koonz: *Between Memory and Oblivion: Concentration Camps in German Memory.* In: John R. Gillis, ed.: *Commemorations. The Politics of National Identity.* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994. 258–280; Mary Fulbrook: *A német nemzeti identitás a holokauszta után.* Helikon, Bp., 2001.; Geoff Eley: *The Past under Erasure? History, Memory, and the Contemporary.* Journal of Contemporary History, 46, 3 (July 2011) 555–573.

A keletnémet és magyar megoldás a szinte teljes amnézia gyakorlásával intézte el a kérdést, illetve a kollektív bűnösséget („utolsó csatlós”) hangoztatta, és az egyetemes ártatlanság homályos és hazug fátylába burkolta a második világháború emlékezetét. Ezért is merülhetett nem sokkal a háború után feledésbe a zsidókkal szemben elkövetett genocídium, amelyről alig esett szó az ötvenes-hatvanas években. Hasonló sorsra jutott a háború többi, nem zsidó – és nem a holokaust számlájára írható – áldozata is. Az utóbbiak másképp áldozatok persze, mint azok a zsidó, akiket szisztematikusan, nagyüzemi módszerekkel pusztítottak el. A tömeges halál által okozott veszteség feldolgozása, a gyászmunka szempontjából viszont *mindannyiukat* megilleti az áldozati jogcím, a kollektív emlékezet szempontjából pedig ennek van igazán jelentősége.

Az 1970-es években, miután a második világháború elfeledett áldozatai is „hallatni kezdték a hangjukat”, ezzel szinte egy időben feltámadt, illetve újraéledt a holokaust áldozati tanúságtétele is. Magyarországon, a hatvanas években, a hallgatás falát áttörve, néhány nem nálunk született művészi alkotásban már szó esett a holokausztról. 1964-ben, egy évvel a francia kiadás után már magyarul is megjelent Jorge Semprun *Nagy utazás* című regénye, amely (bár a második kiadás csak 1974-ben látott napvilágot) hamarosan kultuszkönyvvé vált. 1967-ben vetítették a mozikban az egyik első magyar holokaust-filmet, Fábri Zoltán *Utószezon* című alkotását, amely Semprun regényénél is többekhez, 400 ezer nézőhöz jutott el.²² Szerény kezdeményezések ezek, de megtörték a hallgatás falát. Az újabb kutatások is rámutatnak, hogy a hatvanas évek derekán egyre többször vált nyilvános viták

²² Vö. Zombory Máté – Lénárt András – Szász Anna Lujza: *Elfeledett szembenézés Holokaust és emlékezés Fábri Zoltán Utószezon c. filmjében*. BUKSZ, 2013. Ősz. 245–256.

tárgyává a „zsidókérdés”, és vele együtt a zsidók második világháború alatti tragédiája, jóllehet a magyarországi zsidó múlt, *a maga egészében*, továbbra is a szigorúan tiltott témák közé tartozott.²³

A hetvenes években a zsidó áldozatiság legitim, felülről engedélyezett megszólalása, az életrajzi emlékezés publikus irodalma gyors ütemben bővült. A fikciós, vagy tisztán memoár jellegű vallomások megjelenésével kezdődik a holokaust kollektív, egyszerre kommunikatív és kulturális emlékezeti, egyúttal a *floating gap*nek megfelelő mnemoteknikai gyakorlata.²⁴ Se szeri, se száma ez időben a biografikus emlékezet textuális megnyilatkozásainak, melynek az olvasóközönsége is egyre nő, és mind fokozottabb érdeklődés övezi a zsidó áldozatiság történelmi tapasztalatának eme emlékezeti tanúságtételeit.

Bizonyítékként, íme, néhány, a hetvenes években megjelent magyar mű: Gera György *Terelőút* (1972), Gergely Ágnes *A tolmács* (1973), Ember Mária *Hajtűkanyar* (1974), Kertész Imre *Sorstalanság* (1975), Bárdos Pál *Az első évtized* (1975), Gyertyán Ervin *Szemüveg a porban* (1975). Jelentős könyvkiadók, mindenekelőtt a Magvető, tették ekkor közzé a holokaust-túlélők visszaemlékezéseit, amire pedig az 1940-es évek második fele óta nem volt példa: Markos György *Vándorló fegyház* (1971), Fazekas György *Miskolc-Nyiznyij-Tagil-Miskolc* (1979), Sallai Elemér *Mozgó veszthely* (1979). Akadtak ugyanakkor kuriózumok is, mint pél-

²³ Lénárt András: „Perek”. *A holokaust tematizálásának példái a hatvanas évek magyarországi nyilvánosságában*. In: Bónus Tibor – Lőrincz Csongor – Szirák Péter, szerk.: *A forradalom ígérete? Történelmi és nyelvi események kereszteződése*. Ráció, Bp., 2014. 511–537.

²⁴ A fogalmakhoz vö. Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz, Bp., 1999. 46–86.

dául Rózsa Ágnes nürnbergi lágernaplója, melyet a bukaresti Kriterion Kiadó jelentetett meg, 1971-ben.²⁵

A személyes életutak megrázó elbeszélései elementáris hatást gyakoroltak az olvasókra, jóval nagyobb, mint amit Aleida Assmann „kognitív tanulási folyamatként” írt le a nyugatnémet emlékezettörténet kapcsán. Ami érthető, hiszen – Alvin Rosenfeld megfogalmazásában – ezúttal „a mindent átható és ellenállhatatlan erejű egyedi imázsok kivetítése” szabja meg a reprezentációba foglalt történelem értelmét.²⁶

A „holokusztélmény” érzelmileg átszínezett befogadása szükségképpen ellentmondott a háborús évek emlékeztét addig uraló nemzeti mítoszoknak és ideológiáknak. Ez a konfliktus egyeseket kényszerű önvizsgálatra készítetett (vagy készített) a múlt dolgait illetően. Az immár az áldozatok és nem a tettesek oldaláról bemutatott tragikus múlt a *bystander*ben, a nem zsidó tétlen szemlélőkben – szembesülve a biografikus emlékezés irodalma révén közvetített holokausztélménnyel – akár még büntudatot is ébreszthetett. De vajon mi tette a korábbiaknál befogadóbbá a nagyközönséget erre a megrázó találkozásra?

Nehéz erre a kérdésre racionális, mindenben kielégítő választ adni. Eminens szerepe lehet benne a generációváltásnak is, amire Jörn Rüsen német (nyugatnémet) vonatkozásban külön is utal.²⁷ Nagymértékben járult hozzá az is, hogy az

²⁵ Rózsa Ágnes: *Jövőlesők. Nürnbergi lágernapló 1944–45*. Kriterion, Bukarest, 1971.

²⁶ Alvin H. Rosenfeld: *A Holokauszt vége*. Gondolat, Bp., 115, továbbá 87.

²⁷ Jörn Rüsen: *Holocaust-Memory and German Identity – Three Forms of Generational Practices*. In: Anders Jolstad – Marianne Lunde, eds.: *Proceedings Actes. 19th International Congress of Historical Sciences*. Department of History, University of Oslo, Oslo, 2000. 134. A nemzedéki magyarázó- és elbeszélőmód népszerűségéről és bizonyos korlátjairól szól: Wulf Kansteiner: *Generation and Memory: A Critique*

esemény, tehát a második világháború „utótörténete” során nyert tapasztalatok olykor (és szükségképpen) megváltoztatták, illetve árnyalták a múlt póré tényeit, mivel módosították a tényeknek tulajdonított jelentést. Ráadásul időközben megváltozott a privát emlékezésnek a kollektív emlékezethez fűződő viszonya is, ami a hivatalos emlékezetet sem hagyta érintetlenül. Amikor a nacionalizált emlékezet kiüresedik, előtérbe kerül az egyéni emlékezet. A mind nagyobb nyilvánossághoz jutó biografikus emlékezet befolyásolhatja, ha nem is határozhatja meg a kollektív emlékezetet.

Nem állítom azonban, hogy már a hetvenes években bekövetkezett volna Magyarországon a holokauszt kollektív emlékezeti helyévé válása. Tény azonban, hogy a nyolcvanas és kilencvenes éveknek ez irányba mutató fejleményei mind a hetvenes években gyökereztek, bár Kertész Imre *Sorstalansága* akkoriban még nem keltett komoly figyelmet.²⁸ A visszhangtalanságnak olykor persze politikai oka is lehetett.²⁹ Akad ugyanakkor ellenpélda is.

1974-ben, Ember Mária *Hajtűkanyar* című regényes önéletrajzi holokauszt-története már közvetlenül a könyv megjelenését követően reflexióra készítette Száraz Györgyöt. A *Valóságban* közölt esszé³⁰ egy év múlva önálló kötetben is megjelent, nagy példányszámban.³¹ Száraz eszmefuttatá-

of the Ethical and Ideological Implications of Generational Narration. In: Stefan Berger – Bill Niven, eds.: *Writing the History of Memory*. Bloomsbury, London, 2014. Különösen 122–128.

²⁸ Vári György: *A Kertész-életmű recepciótörténete*. BUKSZ, 1993. Tavasza, 31–41.

²⁹ Gergely Ágnes személyes közlése szerint az 1973-ig megjelent holokauszt tanúságtételek (Gera és az ő könyve) nem kaphattak nyilvános figyelmet, mivel a kultúrpolitika nem engedélyezte ezeknek a könyveknek a kritikai recepcióját. Ami hozzájárult Gera György öngyilkosságához.

³⁰ Száraz György: *Egy előítélet nyomában*. Valóság, 1975. 8. 60–82.

³¹ Száraz György: *Egy előítélet nyomában*. Magvető, Bp., 1976.

sa a holokausztról komoly feltűnést keltett. A kiadó minden bizonnyal megkapta a hivatalos engedélyt, a „fentről érkező” jóváhagyást, ami jelzi, hogy változások érlelődtek a hivatalos emlékezetpolitikában is.³²

Száraz György Ember Máriától kölcsönözte könyve motóját, egyetértve vele abban, hogy szükség van a holokauszthoz való magyar hozzáállás gyökeres revíziójára. „Ennek a könyvnek a tárgya nem »a« zsidó sors. Amit ez a könyv elbeszél, az magyar történelem” – írta Ember Mária. „Hogyan kell írni az 1944-es évről?” – teszi fel a kérdést Száraz György. Úgy, hogy abból kiderüljön: „Valamennyiünknek köze van hozzá: a túlélőknek, a szemtanúknak, a később születetteknek és az ezután születendőknak, mert ami akkor történt: immár csakugyan magyar történelem.”³³ A *Hajtűkanyarból* rendre olyan részeket idéz Száraz, melyekben a zsidók a saját magukról alkotott képről és a háború idején a többségi magyar társadalomról bennük kialakult képről vallanak. Száraz arra használja ezeket a szöveghelyeket, hogy kölcsönösen egymásra vonatkoztassa, olykor egymással ütköztesse a magyar és a zsidó identitáskonstrukciókat. Ember Mária a zsidó áldozat nézőpontjából írta meg a vidéki zsidók gettóba zárásának és deportálásának történetét; regényes beszámolójának hatására állapítja meg Száraz, hogy még a nem zsidók sincsenek túl a holokauszton.

Azzal, hogy Száraz György általános érvényű történelmi jelentéssel és kivételes erkölcsi jelentőséggel ruházta fel a holokauszt magyar (tehát nem elsősorban zsidó) emlékezetét, mondhatni megelőlegezte a holokauszt későbbi nyugati (főként amerikai és német) emlékezeti gyakorlatát.³⁴

³² E kérdés mindmáig legjobb átfogó áttekintése: Kovács András: *Magyar zsidó politika a háború végétől a kommunista rendszer bukásáig*. Múlt és Jövő, 2003. 3. 5–39.

³³ Száraz György: i. m. (1975) 60.

³⁴ Nem osztom egyesek mai fanyalgását Száraz akkori, a magyarorszá-

A holokauszt magyar emlékezetének ekként útjára indított nemzeti befogadási készsége sokat haladt előre az azóta eltelt időben. Máig nem történt meg azonban történelmünk e negatív korszakának, s a vele kapcsolatos magyar felelősség kérdésének a maradéktalan, és akár a hivatalos emlékezetpolitikai befogadása sem.³⁵ Ez azonban már egy másik történet, melynek feltárása és elbeszélése külön tanulmány tárgyát képezi.

gi holokauszt diskurzust generáló megnyilatkozásával kapcsolatban. A szóban forgó fanyalgásra jó példa: Komoróczy Géza: *A zsidók története Magyarországon. II. 1849-től a jelenkorig*. Kalligram, Pozsony, 2012. 1047.

³⁵ Az utóbbi feltűnő anomáliáit újabban már az akadémiai tudományosság is nyílt kritikával illeti. Hunyady György – Török László, összeáll.: *Történelem és emlékezet. Egy akadémiai ülészak előadásai*. Kossuth, Bp., 2014.

Holokausztemlékezet és identitáskeresés

A túlélők biografikus emlékezetének késedelmessége, időbeli elhúzódása (ez gyakori fejlemény) összekapcsolható az újra megtalálni vélt identitás narratív identitásként való kifejezésével. A probléma ecsetelésével eljuthatunk oda, hogy a határesetemények (limit events) által teremtett traumatikus élmény elbeszélését, a róla való nyilvános beszéd lehetőségét identitásteremtési, vagy újrateremtési folyamatként értékeljük. Ennek megragadására teszünk kísérletet a könyv most következő fejezetében.

Szisztematikus vizsgálódások nélkül is feltűnik, hogy a holokauszt biografikus emlékezetének fikcionális vagy tényirodalmi elbeszéléseiben rendre felmerül – akár visszamenőleges perspektívában is – az identitás meghatározása. Egy jellemző példát idézve a hetvenes évek nagyhatású hazai biografikus emlékezet-irodalmából, Ember Mária *Hajtűkanyar* című regényére utalhatok, melyről a hatástörténet összefüggésében az előző fejezetben már volt szó. Idézet a könyvből. „– Az antiszemitizmusról magunk is tehetünk – szólt bele a férfiak vitájába a Vera mamája. Előbbre jött, betöltötte a szoba közepét. – Szerényebben kellett volna. Kerülni minden feltűnést. Belsősegebben... – Nagy szemgolyója könnyben úszott.

– Csak úgy éltünk, ahogy köreinkben szokás volt! – kiabálta le az ágy végéből Edit. – A rőfösné, ha történetesen unitárius, vehet új kalapot magának? A szomszéd boltajtó mögül a zsidó zöldsegesné nem?”¹

Vagy máshol: „– Mert mindig elzárkóztunk – fejtegette a szobában a Gerő Gyuri papája. – A templomaink nincsenek éjjel-nappal nyitva, bárki előtt nyitva, mint a katolikus templomok. Aztán az egymás közötti házasodás. Azt a jammerolást, ha a gyerek nem zsidót választott! A szülők megszagatták ruháikat, mintha temetnének. A végén csodálkoztunk, hogy idegenek maradtunk.”²

Az identitás keresése és megtalálása azon nyomban felveti a begyökerezettség kérdését is. Philip Roth egy 1986-ban Primo Levivel folytatott beszélgetésében kijelentette: „Őn olyasvalakinek tűnik a szememben, aki mindenekfölött áhítozza a begyökerezettséget – a szakmájában, az őseiben, a vidékében, a nyelvében – és mégis, amikor magányosnak és gyökértelennek találja magát, amilyen gyökértelen egy ember csak lehet, ezt az állapotot ajándéknak tekinti.”³ Levi válasza pedig így szólt. „Ami a »begyökerezettséget« illeti, igaz, mély gyökereim vannak és szerencsémre nem is vesztettem el őket. A családomat majdnem teljesen megkímélte a náci gyilkosság. Az asztal, ahol írok, a családi legenda szerint pontosan ugyanott áll, ahol először megláttam a napvilágot. Amikor úgy találtam, hogy éppen »annyira vagyok gyökértelen, mint ahogy az ember csak lehet«, minden bizomnyal szenvedtem, ezt azonban később messzemenően ellensúlyozta a kaland és az emberi találkozások varázsa, va-

¹ Ember Mária: *Hajtűkanyar*. Szépirodalmi, Bp., 1977. 2. k. 98.

² Ember Mária: i. m. 95.

³ *A Conversation with Primo Levi* by Philip Roth. In: Primo Levi: *Survival in Auschwitz. The Nazi Assault on Humanity*. Trans. Stuart Woolf. Simon & Schuster, New York, 1996. 182.

lamint az auschwitzi pestisből való kigyógyulás édessége.”⁴ Utóbb, évekkel később – folytatja Levi – , amikor a dolgokat átgondolva tisztába tettem az emlékeimet, majd megírtam őket, mindez szinte „ajándéknak” tetszett. Egy újabb kérdésre válaszolva pedig arról elmélkedik Levi, hogy a saját zsidósága afféle jótétemény, mivel a kisebbséghez tartozni annyit jelent, hogy az illető két világban is otthonosan mozog. „Az olasz zsidók [...] anélkül járultak hozzá igen számottevő módon országuk kulturális és politikai életéhez, hogy közben feladták volna az identitásukat, hiszen tényleg hűek maradtak a kulturális hagyományaikhoz. Két hagyomány birtokában lenni, ami a zsidókra, de nemcsak rájuk jellemző, az írók számára éppúgy gazdagság, mint azoknak, akik maguk nem írók.”⁵

Az elvesztett identitás újra megtalálása olyan szorongató létkérdés, amely minden Auschwitzot, a holokauszt poklát megjárt túlélő számára fel kell hogy vetődjen, még ha ritkán esik is szó róla explicit formában. Így nem véletlen, hogy Elie Wiesel sem mulasztja el érinteni ezt a kérdést memoárjában, amikor azt kérdezi magától: „hogyan tudták [a túlélők] újra megszokni az életet, az örömet, a szerelmet?” Az ő válasza igen távol áll attól, ahogyan Levi felel erre a kérdésre. „Vissza kellett találni régi önmagunkhoz, visszaállítani a szokott értékrendet, hogy a megrendítő humanizmustól áthatott talmudi törvényt megértsük: ha a főpap egy ismeretlen holttestet vesz észre, mindent abba kell hagynia, és azonnal eltemetni, még akkor is, ha útban van a Templom felé.”⁶ A „régien” ez esetben nem a holokauszt nyomán megrendült kettős identitás Primo Levi által magáénak el-

⁴ Primo Levi: i. m. 183.

⁵ Uo. 184.

⁶ Elie Wiesel: *Minden folyó a tengerbe siet*. Ford. Péter Éva. Esély Könyvklub, Bp., 1996. 164.

ismert konstrukciójára utal, hanem a rendíthetetlenül zsidó, mondhatni a „mélyzsidó” önazonosságtudat regenerálását követeli meg az illetőtől. Feltételezésünket mindaz bizonyítja, amit Wiesel a Buchenwaldba való deportálása előtti gyerekkori életéről, a családjáról, valamint a máramarosszigeti zsidó közösségi életéről előad könyvében. A mélyen vallásos, a zsidó ortodoxiába merevedett én világa ez, ami végül azt mondatja Wiesellel, hogy ezen hit hiányában senki sem maradhat teljes értékű ember a náci táborok dehumanizáló körülményei között. Ennek bizonyosságaként említi, hogy jellemző módon a rabbik és a papok egyike sem volt hajlandó kollaborálni a táborok működtetőivel. „Inkább a halált választották, mint hogy a Halál szolgálja legyenek.”⁷ Később így folytatja: „Ezzel szemben hány világi humanista és intellektuel adta fel értékrendszerét, mihelyt rájött, hogy az milyen törekény és hiábavaló! Kijózanodva, talajt veszítve, illúziók nélkül akadtak, akik a kegyetlenség ideológiájának hatása alá kerültek. Nem mindenki természetesen, de a számuk nem hagyható figyelmen kívül.”⁸

Mérhetetlen nehézségekbe ütközik visszatérni a valamikori, az elvesztett, vagy az időközben megsérült identitáshoz. Ezzel nem azt kívánjuk sugallni, hogy az identitás az a valami, amit az ember egyszer (bizonyval a születéssel) megszerez és ami később változatlan marad, mert olyan antropológiai adottságunk, amit ha egyszer elvesztünk, később akár vissza is szerezhethetünk. Az identitásnak azt a fogalmi meghatározását tartjuk inkább szem előtt, mely szerint *retrospektíve* lehet csupán szert tenni bármiféle önazonosságtudatra. „Az identitásalakzat teremtő aktusai közül nem csupán a reflektívek, a tudatosak és a tudatelőtti, hanem a pszichológia által kiemelten kezelt ego-teremtő tudatalatti

⁷ Uo. 126.

⁸ Uo. 127.

készítések is egyformán visszatekintő jellegűek.”⁹ Mivel az egyén új tapasztalatok és elvárások fényében kell hogy megalkossa identitását, és ehhez újra kell alkotnia addigi énjét, az identitás így semmiképp sem pusztán adottság, hanem a mindenkorin konstruálás eredménye. Az identitáskeresés, ilyen formán nem egy már eleve meglévő, a mélyben rejtőzködő, netán elveszett (vagy elveszettnek hitt) lényeg újra megtalálása. „Az identitás mindig csupán a teremtő, a konstruáló tevékenységek időleges eredménye; azt is elmondhatjuk róla, hogy a pillanat számára készül.”¹⁰ Az egyén, amikor szimbolikus cselekedetei segítségével identitást teremt magának, szociális és kulturális közvetítéssel ruházza fel egy adott jelentéssel. Konstrukció voltából következően az identitás, mivel kifejezetten konstruálás eredménye, állandó veszélyben van; ebből fakad a rá olyannyira jellemző instabilitás (változékonyság, változtathatóság).¹¹

Saját élete példáján át elemzi Jean Améry a volt auschwitz-i táborlakó ezt a fenyegetett identitásból, magából az identitásvesztésből fakadó kínzó emberi tapasztalatot. Az öregedéssel különösen akuttá válik ez a gond, amikor az ember már legföljebb csak a múlt emlékeire, a velük való foglalkozásra hagyatkozhat. Hiszen fiatalon, fűzi tovább a szót Améry, az ember még rábízhatja énjét a jövőre. „Ő [mármint a fiatal] nem csupán az, ami az adott pillanatban, hanem az is, ami majd lesz.”¹² Aki viszont öregszik, annak idővel el-

⁹ Jürgen Straub: *Personal and Collective Identity. A Conceptual Analysis*. In: Heidrun Frieze, ed.: *Time, Difference, and Boundaries*. Berghahn Books, New York, 2002. 66.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo. 67. A „fenyegetett identitásról” bővebben: Erős Ferenc: *Az identitás labirintusai. Narratív konstrukciók és identitás-stratégiák*. Janus/Osiris, Bp., 2001. 74–78.

¹² Jean Améry: *Túl bűnön és bűnhődésen. Esszék*. Múlt és Jövő, Bp., 2002. 84.

fogy a jövő fejleményeihez fűzött reménye. „Ő csupán az, ami az adott pillanatban. Az eljövendő már nem veszi körül, és ezért nem is tölti ki. Nem hivatkozhat a majdra. Pusztán létezését mutatja a világnak. Ámde mégis fennmaradhat, ha a létezés mélye kiegyenlített valahai létezését rejt.”¹³ S hogy ez bizonyosan így van, azt a holokauszt emlékezetének számos írott tanúságtétele is alátámasztja. Sokáig ellenállt a készítésnek, hogy megírja lágerbeli emlékeit, jegyzi meg egy több náci tábor is megjárta kései emlékező: „úgy éreztem, nemigen van mit mondanom. Az élet mellett úgy mentem el, hogy alig figyeltem oda rá. A holnap érdekelt, nem a ma; a jövő – és nem a jelen. Ezért nehéz a múltból írnom. Amellett a lágerben tudatosan igyekeztem »nem jelen lenni«, mert ezzel a túlélést segíttem elő.”¹⁴

Nem formálhat azonban mindenki ugyanúgy jogot arra a múlt, amely azzá tehetné, ami lenni szeretne. A Harmadik Birodalomból száműzött ember, és Améry ez esetben magára gondol, ha visszatekint a múltjára, sehol sem látja meg benne önmagát. „Fellelhetetlenül fekszik az 1933 és 1945 közötti évek romjai alatt.”¹⁵ Ami abból fakad, hogy annak idején radikálisan kivágták az identitás múltba nyúló gyökereit, amin az idő múlása sem segít. „Ahhoz, hogy ez vagy az lehessünk, a társadalom beleegyezése szükséges. De ha a társadalom visszavonja, hogy valaha is léteztünk, akkor nem is léteztünk soha.”¹⁶ Így jár mindenki, aki zsidó üldözöttként túlélte a Harmadik Birodalmat és „akiknek volt idejük tisztába jönni magukkal. Legkésőbb azon a napon fölfogták, amikor először érezték, hogy öregszenek. Száműzésben nem jó öregedni. Mert az embernek haza

¹³ Uo. 84.

¹⁴ Fränkel Dávid: *Erre emlékszem*. Pont Kiadó, Bp., 2004. 7.

¹⁵ Jean Améry i. m. 85.

¹⁶ Uo. 87.

kell menni.”¹⁷ Akit megfosztottak a hazájától, az viszont úgy érzi: „sok haza kell neki, vagy legalábbis több, mint azt a házával rendelkezők képzelik, akiknek egész büszkesége nem egyéb kozmopolita kirándulásnál.” Mivel: „Nem jó az, ha valakinek nincsen hazája.”¹⁸

*

Egészen különleges, ha valaki kisgyerekként éli át a hazájától és a személyes identitásától való megfosztás élményét, és innen elindulva kell (kellene) utóbb visszaszereznie valamikori elvesztett énjét, innen elrugaszkodva próbálja felépíteni az új, a múltbelivel folytonosságot teremtő identitást, mert regenerálásról talán mégsem beszélhetünk ez esetben. E ropant sajátos helyzet két lehetséges esetéről szólok a továbbiakban példák kíséretében. Komoly segítségünkre szolgál ez alkalommal a fikció, jelesül a tragikusan korán meghalt német író, W. G. Sebald számos műve, melyek közül a *Kivándoroltak* című regényhez vagy inkább novellafüzérhez fordulunk bizonyágképpen. Hozzátehetjük: Sebald főműve, az *Austerlitz* szintén ezt a kérdést járja körül különösen hatásos módon.

A *Kivándoroltak* egyik főhőse, Max Ferber, a manchesteri festő, aki 1943 őszén – a szüleit hátrahagyva – 18 évesen érkezik menekültként a városba, hogy egész életére ott ragadjon, mert – visszaemlékezve valamikori önmagára – úgy találja, helyesebben az az érzése, hogy: „éppen arra a helyre

¹⁷ Uo. 87.

¹⁸ Uo. 87. Ehhez a kérdéshez lásd a Németországból a harmincas években elűzött és Izraelbe (akkor még Palesztinába) áttelepült német zsidók identitásproblémáiról szóló elemzést az illetők önéletírásai alapján: Guy Miron: *Autobiography as a Source for Writing Social History. German Jews in Palestine/Israel as a Case Study*. Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte, XXIX, 2000. 251–281.

érkeztem meg, amely nekem rendeltetett”.¹⁹ Ritkán hagyja el a várost, és ha ezt olykor meg is teszi, akkor sem önszántából, és sohasem marad tőle tartósan távol. Ferber makacs ragaszkodása Manchesterhez talán úgy értékelhető, mint a festőnek a traumatikus élményekkel teli múltjától való menekülése. Aminek az rejlik a mélyén, hogy Németországban maradt szülei és rokonai mind odavesztek a náci zsidóüldözés következtében. Egyszer hagyja el Ferber csupán a várost, hogy külföldre menjen: művészi érdeklődését kielégítendő a svájci Colmarba utazik (majd onnan Baselen keresztül a Genfi-tóhoz megy), hogy megnézzze az isenheimeri Grünewald-képeket, különösen a *Sírbatételt*. A képet hosszasan szemlélve mélyen magával ragadja a végtelen emberi szenvedés élménye, és ekkor döbben rá, hogy: „a lelki szenvedés gyakorlatilag végtelen. Amikor úgy érzi az ember, hogy a végső határhoz ért, mindig vannak további kínok. Nincs az a mélység, amelynél ne zuhanhatnánk mélyebbre.”²⁰ E meg-rázó felismerés vagy inkább belátás indítja el Ferberben azt az „emlékeztetfolyamot”, amely úgy kezdődik, hogy felidéződik benne a néhány évvel korábbi, egy *péntek reggel*hez köthető fájdalomroham, amelyet egy porckorongsérv okozott. Ahogy visszagondol az esetre, úgy emlékszik, órákig nem tudott megmozdulni a fájdalomtól, és testi bénasága annak a lelki bénaságnak, vagyis az amnéziának felelt meg, amely már évek óta a sajátja volt. A testi bénultság ugyanakkor egyszeriben felszabadította benne a korábban visszafojtott lelki energiákat, miután „a fájdalom által rám kényszerített görnyedt testtartásról az a fénykép jutott eszembe, amelyet apám készített rólam második osztályos koromban, amint épp a füzet fölé görnyedek. Colmarban mindenesetre,

¹⁹ W. G. Sebald: *Kivándoroltak*. Ford. Szijj Ferenc. Európa, Bp., 2006, 188.

²⁰ Uo. 190.

mondta Ferber, hosszabb szünetet tartva elbeszélésében, elkezdtem emlékezni, és valószínűleg az emlékezés miatt született meg bennem egyhetes colmari tartózkodásom után az elhatározás, hogy továbbutazom a Genfi-tóhoz, hogy ott felkutassak egy szintén régóta eltemetett emléknymot, amelyet azelőtt soha nem mertem megbolygatni.”²¹ A szóban forgó emlék Ferber műkereskedő apjához kötődött, és arra vonatkozott, hogy 1936-ban az apja őt is magával vitte egy, az interlakeni Victoria Jungfrauban, majd a montreux-i Palace szállodában rendezett „különkiállításra”. Az emlékezésfolyam megindulása arra készíti végül Ferbert, hogy ismétlje meg az apjával közös valamikori alpesi hegyi kirándulást. Ezt követően azonban, mondja Ferber, szinte minden átmenet nélkül újra szétterjedt benne „az emlékezetnélküliség lagúnája”; olyannyira, hogy amikor visszatért Manchesterbe és a műtermébe, majd elhatározta, hogy megfesti svájci kirándulásának eseményét, még azt az alakot sem tudta maga elé idézni, aki arra bírta őt ott a hegyen, hogy térjen vissza oda, ahonnan elindult, vagyis Montreux-be. Képtelen volt ezek után megfesteni a jelenetet. Holott számos olyan emlékkép tért vissza benne ezután, amelyek mind a gyerekkorába és szüleinek a világába kalauzolták őt: olyan festmények jutottak eszébe, melyekkel az apja kereskedett vagy amelyek szülei nappalijának a falán lógtak (erről is látható fénykép a regényben).

Sebald Ferberről szóló elbeszélésének ezen a pontján az olvasó még nem tudja, mert a történetet elbeszélő narrátor-szerző sem tudja, hogy milyen származás elfeledett emléke tért, térhetett vissza ezúton a colmari kirándulás alkalmával, amit Ferber az előbb ecsetelt módon hoz a narrátor-szerző tudomására. Csak jóval később és szinte a véletlennek kö-

²¹ Uo. 192. A regényben látható is Ferber úgymond kisiskolás fényképe, amint a fiú épp a füzeté fölé görnyed.

szönhetően szembesül a történet narrátor-szerzője Ferber emlékezetének pontos referenciájával. Egy újságcikkből megtudja, hogy a manchesteri festő „1939 májusában, tizenöt éves korában jött Angliába Münchenből, ahol apjának műkereskedése volt. Ferber szüleit, írta a cikk, akik különböző okokból halogatták kiutazásukat Németországból, 1941 novemberében az első deportáló vonatok egyikén Münchenből Rigába szállították és ott a környéken valahol meggyilkolták.”²² A kíváncsiságtól felcsigázott narrátor-szerző, aki maga is elhagyta Németországot, és aki korábban elmulasztotta kifaggatni Ferbert elfeledett, elfeledni kívánt múltjáról, negyedszázaddal első találkozásuk és akkori beszélgetésük után újra felkeresi a festőt. Feltett szándéka, hogy feltegye neki azokat a kérdéseket, melyeket – úgy gondolja – már akkor várt tőle a festő. A három napon át folyó szakadatlan beszélgetésük során Ferber előadja, számára Németország olyan ország, amilyenre a háború végére lett, illetőleg amilyen a háború előtt volt, tehát egyszerre visszamaradt, szétrombolt, valahogy a senkiföldje, ahol ugyanakkor olyan emberek élnek, akik mind a harmincas évekből való vagy még régebbi divat szerint öltözködnek. Hogy miért van így, kérdezi magától is, nem tudja, de talán az magyarázza meg a dolgot, hogy anyanyelvét, a németet, attól kezdve, hogy 1939-ben elbúcsúzott a szüleitől, soha többé nem használta, és „abból számomra csak valami utózenge, tompa, érthetetlen mormogás és zaj maradt meg. Lehetséges, folytatta Ferber, hogy a nyelvnek ezzel az elvesztésével vagy elhalásával függ össze az is, hogy emlékeim csak nyolc- vagy kilencéves koromig nyúlnak vissza, és hogy az 1933 utáni müncheni időszakból is csak a felvonulásokra, gyűlésekre és díszemlékre emlékszem, amelyekre,

²² Uo. 199.

úgy tűnik, mindig volt valami alkalom.”²³ Olyannyira semmivé lettek a gyerekkori emlékei, hogy amikor a narrátor-író megkérdezi tőle, emlékszik-e arra a jelenetre, amikor a reptéren elbúcsúzott a szüleitől, hosszas habozás után végül így válaszol: „ha visszagondol arra a májusi reggelre, az oberwiesenfeldi repülőtérré, akkor nem látja maga mellett a szüleit. Nem emlékszik, hogy az anyja vagy az apja mit mondott neki, vagy hogy ő mit mondott nekik búcsúzóul, és hogy ő és a szülei átölelték-e egymást. [...] Ezzel szemben magát a repülőteret egészen pontosan maga előtt látja, és az eltelt évek alatt ugyanezzel a félelmetes pontossággal látta mindig maga előtt.”²⁴

A kisiskolás Ferber, otthagya Németországot és egyúttal a szüleit is, új angliai világában kezd egyre jobban eltávolodni a múltjától. Jól mutatja ezt az is, hogy egyre nehezebben szánja rá magát a szüleivel való levelezésre, amely a fiú kiérkezése után két év elteltével végül meg is szakad. A levélbeli kapcsolat megszűntét, emlékezik Ferber, némi megkönnyebbüléssel fogadta *akkoriban*. Az ezzel kapcsolatos bűntudat és fájdalom is csak késve alakult ki benne, sőt mi több, fűzi hozzá, „őszintén szólva még abban sem vagyok biztos, hogy mára teljes mértékben felfogtam-e”.²⁵ Mindez azonban, bár csupán látens módon, életének legdőntőbb eseménye volt: „úgy látom, hogy egész életemet, annak legapróbb részleteire is kiterjedően, nem pusztán szüleim elhurcolása határozta meg, hanem az a késedelem és halasztás is, amelylyel a kezdetben hihetetlennek tűnő halálhírük megérkezett hozzám és annak abszurd jelentése lassanként tudatosult bennem. Bárhogy igyekeztem is, tudatosan vagy öntudatlanul, távol tartani magamtól szüleim szenvedését és a sa-

²³ Uo. 203.

²⁴ Uo. 209.

²⁵ Uo. 213.

játomat, és bármennyire sikerült is visszavonultságomban megőriznem lelki egyensúlyomat, ifjúkori noviciátusom boldogtalansága olyan mély gyökeret vert bennem, hogy később megint képes volt kihajtani, gonosz leveleket hozni és fölém teríteni mérges lombozatát, amely utolsó éveimet olyannyira beárnyékolta és elsötétítette.”²⁶

A magát otthontalannak, emléktelennek és gyökértelennek érző regényfigura mai történeti relevanciáját jól mutatja, hogy a transznacionális történetírás érdeklődése is kezd ez irányba fordulni. Könnyen belátható ugyanis, hogy a modern kor egyik meghatározó eseménye, a térbeli és társadalmi mobilitás és gyakori következménye, az instabilitás, a szüntelen identitásvesztés, valamint az identitás kényszerű újraalkotása, a legkevésbé sem szorítható be a nemzeti történelem megszokott tér- és időkoordinátái közé, és nem intézhető el a történelmi alapozású nemzeti identitás kézenfekvő formulájával. Az identitáskonstrukciók, amelyek az én „folytonos fenyegetettségének” lidérces körülményei között keletkeznek, halnak el és alakulnak újjá, megváltozott történészi érzékenységet és szemléletmódot kívánnak és tesznek egyszersmind lehetővé.²⁷

Sebald egy másik, egyben legismertebb regénye, az *Austerlitz* a kisgyerekként hazájától és a szüleitől egyaránt elszakadt ember – személyes emlékezésre felfűzött – én- és önkereső története, azé a valakié, aki nem képes már a hely és a szülői család azonosításával végül mégis felderített szár-

²⁶ Uo.

²⁷ Minderről bővebben ld. Kövér György: *A társadalomtörténet „refigurációja”, avagy eltűnt főszereplők nyomában*. In: Uő: *Biográfia és társadalomtörténet*. Osiris, Bp., 2014. 65–96.; Gyáni Gábor: *Nemzet, nacionalizmus és a vándorlás*. Forrás, 2015/7–8. 6–17.; Gyáni Gábor: *A nemzeti versus transznacionális történetírás dilemmái*. In: Kovács Kiss Gyöngyi, szerk.: *A történész műhelye*. Komp-Press Kiadó Korkut, Kolozsvár, 2015. 69–82.

mazás élettörténeti tényét identitása (új) alapjának elfogadni. „Nem hiszem, mondta Austerlitz, hogy értenénk a törvényeket, amelyek alapján a múlt visszatér, de egyre inkább úgy érzem, mintha egyáltalán nem létezne az idő, hanem csak különböző, valami magasabb térgeometria szerint egymásba illeszkedő terek volnának, amelyek között az élve- nek és a holtak, attól függően, hogy milyen kedvük van, ide- oda járhatnak, és minél jobban belegondolok, annál inkább úgy tűnik, hogy mi, akik még életben vagyunk, a holtak sze- mében valószerűtlen és csak néha, bizonyos fényviszonyok és légköri feltételek esetén láthatóvá váló lények vagyunk. Ameddig csak vissza tudok gondolni, mondta Austerlitz, mindig is úgy éreztem, hogy nincs helyem a valóságban, mintha nem is lennék, és sosem volt erősebb ez az érzés, mint azon az estén, ott, a Šporkova utcában, amikor áthatolt rajtam a rózsakirálynő apródjának tekintete.”²⁸

E pontra érkezve könnyedén átlendülhetünk oda, ahol a regénybeli képzett történethez hasonlóan már semmi- lyen tényleges gyerekkori emlékkép sem hívható segítségül a köddé vált, nyom nélkül eltörölt egyéni (és csoport-) iden- titás későbbi regenerálásához. Ez utóbbi példaszerű eseté- vel szolgál Yossi Sarid, izraeli politikus, költő és újságíró *Pepiczek, aki nem tudta a nevét* című esszékönyve.²⁹ A mun- ka főhőse az a prágai kisfiú, akit családjával és leány ikertest- vérével együtt először a terezíni lágerbe,³⁰ majd Auschwitz- Birkenaubá vittek, ahol az akkor még csupán négyéves Josef Kleinmann a rámpáról azon nyomban Mengele hírhedt kí-

²⁸ W. G. Sebald. *Austerlitz*. Ford. Blaschik Éva. Európa, Bp., 2007. 199. A regény főhőse, Austerlitz a prágai Šporkova utcában született, ezt azonban csak felnőttként tudhatta meg.

²⁹ Yossi Sarid: *Pepiczek. He Didn't Know His Name*. Trans. Ralf Mandel. Yad Vashem, Jerusalem, 2006.

³⁰ Megjegyzem: a fikcióbeli Austerlitz szüleit is Terezínbe deportálták a hatóságok, feltehetően ott is pusztultak el.

sérleti laboratóriumába került kísérleti alany. A labora- tórium legfiatalabb bentlakójaként a kisfiú idővel teljesen el- felejt, hogy ki ő valójában, és csak jóval később, felnőttként tér vissza emlékezetébe az auschwitzi szelektálás azon pillá- nata, amikor az anyja odakiáltotta neki: Pepiczek, Pepiczek, ne felejtsd el, hogy ki vagy!

Túlélve a számára nyolc hónapig tartó auschwitzi meg- próbáltatásokat az ekkor is még csak ötéves Josef, egészen magára hagyva (a családja mind odaveszett) céltalanul sod- ródik a tábor felszabadítását követően, hogy végül nevelő- szülőknél kössön ki a kárpátjai Ungváron. Új szülei neve után ekkor nyeri a Petr Grünfeld nevet. Amikor azonban nevelőapját a randalírozó orosz katonák néhány hónap el- teltevel lelövik, Pepiczek (ez Josef beceneve), akkor már Petr Grünfeld, némi hányódás után annál a táborok egyikéből visszatérő Helénánál köt ki, aki Pepiczek időközben meg- halt nevelőapjának a leánytestvére. Heléna hamarosan nőül megy a szintén holokauszt túlélő Ábraham Grünbergerhez, és ezt követően Josef (Pepiczek), majd Petr immár Grün- berger családi néven éli tovább a maga életét. „A Josef Kleinmannból, aki a Vrakova utca 24-ből származik, semmi egyéb nem maradt erre az időre, mint anyja neve, ami vé- letlenszerűen Heléna maradt [mert az igazi anyját is Helé- nának hívták]. Pepiczek így minden nevét elvesztette, amit az anyja és az apja adtak neki – beleértve a keresztnévét, a családnévét és a becenevét is – és egy idő múlva mindazt teljesen elfelejtette, amit pedig nem lett volna szabad elfelej- tenie, hogy mit kiáltott neki az anyja az elektromos kerítés túloldaláról.”³¹

Akkor válik majd problémává Pepiczek személyazonos- ságának hivatalos bizonytalansága, amikor nevelőszülei kérelmezik a hatóságoktól az Egyesült Államokba való ki-

³¹ Uo. 34.

vándorlást. A nevelt fiúnak nem adnak a hatóságok kiutazási engedélyt (a nevelőszülőknek igen), mert – szól az indoklás – nem lehet biztosan tudni, hogy ki valójában Petr Grünfeld, zsidó-e egyáltalán, továbbá az is tisztázatlan, hogy milyen jogcímen tartozik a Grünberger családhoz. Ekkor adja a már családos Petr Grünberger tudtára nevelőanyja, hogy tudomása szerint Petr Prágában született és eredetileg a Josef névre hallgatott. Az anyja kiáltotta ezt neki Auschwitzban, a fiú azonban nem hallhatta anyja szavait a zaj és a nagy kavarodás miatt. Petr felesége ezt követően, férje tudta nélkül, felveszi a kapcsolatot az auschwitzi levéltár vezetőjével, akitől megtudja, hogy igazat mondott férje nevelőanyja. Az immár hivatalosnak tekinthető származási adatok birtokában Petr Grünberger és családja 1979-ben elhagyhatja a Szovjetuniót, hogy Izraelben telepedjék le.³²

Nem követjük tovább ezt a felettébb érdekes történetet, melynek későbbi fázisában Petr Grünfeld, Petr Grünberger, alias Josef Kleinman (Pepiczek) személyesen is találkozik néhány túlélővel valamikori auschwitzi rabtársai közül, így az őt folytonosan rajzoló kassai festővel, Ludovik Felttel (Lajos bácsi), aki törpeként került Mengele karmai közé. A dolgok tisztázódása nyomán a Petr és felesége, Olga között lefolyt beszélgetést így rekonstruálja a Pepiczek történetét könyvbe foglaló izraeli író. „Miért nem mondtad meg nekem, hogy Mengele laboratóriumában voltál, kérdezte Olga; azért, felelte, mert félttem veled tudatni; miért nem mondtad meg nekem, kérdezte Olga, hogy Kleinmann vagy; azért, mert elfelejtettem; Prágából való vagy, mondta neki Olga, itt van a lakcímed; odaadta neki és Petr sírni kezdett ezután. Nem utolsósorban azért, mert most, csak most volt képes emlékezetébe idézni a teljes mondatot, amit anyja akkor az elektromos kerítés túloldaláról kiáltott feléje: ne felejtse el,

³² Uo. 37.

hogy Jozef vagy, egy zsidó fiú Prágából, a Vrakova utca 24-ből. Ez volt a teljes mondat.”³³

*

A holokausztt emlékezete és a végzetesen megrendült, sőt olykor teljesen elenyésző egyéni és csoportidentitás vissza-szerzése két, egymással szorosan összefüggő életesemény. Ennek bemutatásához a „helyreállító” élettörténetek kétfajta reprezentációját hívtuk segítségül. Nem tisztünk annak megvilágítása, hogy milyen esélye van a megtépzott, és különösen a megsemmisült identitás regenerálásának magának az emlékezésnek a jóvoltából. A kérdés szabatos vizsgálatát átengedjük a pszichológia tudományának.³⁴

³³ Uo. 37.

³⁴ Erős Ferenc: i. m. 143–180.; Virág Teréz: *Emlékezés egy szederfára*. KÚT, Bp., 1996.; Virág Teréz, szerk.: *Elhúzódo társadalmi traumák hatásának felismerése és gyógyítása*. Animula, Bp., 1996.; Virág Teréz: „Mély kútba tekinték...” *Válogatott tanulmányok*. KÚT, Bp., 2001.; Kovács Éva – Vajda Júlia: *Mutatkozás. Zsidó identitás történetek*. Múlt és Jövő, Bp., 2002.

1945 mint (csupán) emlékezeti cezúra

Széles körű egyetértés uralkodik azt illetően, hogy a második világháború vége cezúra az ország, Európa és talán a világ történelmében is. Ezt a „tényt” elsősorban a világháború egyedülálló természetével és kivált azzal szokás alátámasztani, hogy a háború közvetlen eredményeként jött létre a bipoláris világrend. Ezért beszélnek sokan 1945 kapcsán „nulla év”-ről, egy új világrend nyitányáról.¹

Erős kétségeimet fejezem ki e felfogással szemben. Nem vitatom a második világháború számos történelmi specifikumát, és a legkevésbé sem vonom kétségbe a „bipoláris világrend” újszerűségét. Persze már az első világháború is totális háború volt, bár a hadviselés méreteiben és a háborús események (a tömeggyilkosságok) eskalációja tekintetében eltörpült a második világháborúhoz képest.² Kevésbé a háború jellege, inkább mennyiségi paramétereinek a változása

¹ Egybehangzóan ezt nevezi meg a második világháborút követő időszak *differentia specificájá*-nak: Romsics Ignác: *1945 mint korszakhatár*. Korunk, 2015/5. 3–8.; Magyarics Tamás: „Nulla év” egy új világrend. Korunk, 2015/5. 9–16.

² Az erről vallott felfogásomhoz vö. Gyáni Gábor: *A Nagy Háború. Ki nek a háborúja?* Korunk, 2014/6. 82–91.

érdemel itt figyelmet. Az igaz, hogy a geopolitikai bipolaritás, melynek hosszú időn át a hidegháború volt pontos nyelvi megjelölése, a két háború között nem hatotta még át oly mértékben a világrendet, mint ahogy arra 1945 után sor került. Viszont: a második világháborút követő bipoláris világrend eredete visszanyúlik az első világháború korába, abba az időbe, amikor a későbbi Szovjetunió létrejöttével anticipálódott a csupán évtizedekkel későbbi hidegháborús megosztottság, a tőkés-polgári és a kommunista-szocialista berendezkedés ellenségeskedése. Az első világháború éveiben (és főként azokat követően) rakták le a majdani hidegháború alapjait, ami 1945 után vált végül valóra.

Ez azonban kevés ahhoz képest, milyen erős láncok kapcsolják egymáshoz a két háború közötti és az 1945 utáni új világrend kötelei között felépített új Európát. Mindeme folytonosságok áttekintésével kérdésessé tehető 1945 mint abszolút végpont és/vagy kezdőpont dogmája, amely igazában csak a politika- és diplomáciatörténet-írás nézőpontjának felel meg.

Kezdjük az elsőrendűen fontos gazdasági étellel, megnézve, hogy mit bizonyít annak alakulása 1945 cezurális jelentőségét tekintve? Elsőre az a benyomásunk támadhat, hogy itt sem történt más, mint az élet sok más szegmensében, tekintve, hogy gyökeresen átalakult a gazdaság jellege és változott működésének a dinamikája: egyfelől Nyugat-Európa belépett a szabályozott piacgazdaság világába, másfelől – Kelet-Európa szovjet hatalmi övezetében – elterjedt a piac nélküli centralizált gazdaság (a szocialista vagy kommunista tervgazdálkodás) rendszere. Csakhogy: bármennyire új is ez, sem az egyik, sem a másik nem a pusztán semmiből keletkezett. Az 1929-ben kezdődő nagy gazdasági világválságra adott reformválaszként (New Deal) 1945 előtt már megindult az erőteljes állami beavatkozáson nyugvó gazdaság fokozott térnyerése, amely kezdetől szorosan összefonódott

a jóléti állam kiépítésével.³ Nem szólva azután arról, hogy a kommunista tervgazdaság eszméje és gyakorlata sem 1945 után keletkezett, hanem létezett már az 1920-as években is.

Tudott dolog, hogy milyen nagy a súlya a szociális biztonság ügyének a 20. század egyes diktatúráiban (is), ott tehát, ahol – a politikai legitimitáció érdekében – a politikai és magánemberi szabadságjogok drasztikus megkurtítását (megvonását) volt hivatva ellensúlyozni. A náci Németország vonatkozásában manapság külön kiemelik ezt a már szinte rendszerspecifikusként szemlélt vonást a holokauszt történeti irodalmának egyik markáns áramlatának a művelői.⁴ Nem csoda, ha a náci Németország katonai legyőzésével komolyan megszívlelendő tanulságként adódott a nyugati győztes hatalmak számára a szociális biztonság kérdése, ami nyilvánvalóan rendszerstabilizáló tényezőként hat. Ez volt az a tényező, ami különösen siettetette az 1945 előtt is már ez irányban kibontakozó intézményes politikai erőfeszítéseket.

További kérdés a második világháborút követő évek, évtizedek látványos gazdasági növekedési üteme, amit számosan úgy könyvelnek el, mint a háború kétségtelen következményét. Nem kívánunk elmélyedni a gazdasági növekedés historikumában, arra azonban talán felhívhatjuk a figyelmet, hogy nincs egyértelmű bizonyíték arra, hogy a gazdasági növekedés ekkori feltűnően gyors ütemét közvetlenül a háború váltotta volna ki. Jánossy Ferenc elméleti modellje a „gazdasági fejlődés trendvonaláról és a helyreállítási periódusokról” nem ezt sugallja. Arra lett Jánossy figyelmes, hogy a háború utáni helyreállítási periód-

³ Az utóbbiról kitűnő friss történeti összefoglalás olvasható a következő munkában: Tomka Béla: *Európa társadalomtörténete a 20. században*. Osiris, Bp., 2009. 203–246.

⁴ Götz Aly: *Hitler népállama. Rablás, faji háború és nemzeti szocializmus*. Atlantisz, Bp., 2012. A könyv angol nyelvű kiadásának alcímében szerepel is a *welfare state* kifejezés.

usokra jellemző magas növekedési ráta nem feltétlenül akkor ér véget, amikor egy adott nemzetállami gazdaság eléri a háború előtti gazdaságfejlettségi szintet. Ez szerinte abból fakad, ami Jánossy fő tézise is egyúttal, hogy „a helyreállítási periódus *csak akkor* tekinthető valóban befejezettnek, amikor a termelés eljut arra a szintre, amely adott időpontig elérhető lett volna, ha a háború egyáltalán be sem következik”.⁵ A háború által leginkább sújtott, gazdaságilag különösen tönkre tett országok (Németország, Japán, Szovjetunió) gazdasági fejlődésének a tanulságaira támaszkodva teszi Jánossy ezt a megállapítást. Ez arra utal szerinte, hogy létezik egy objektív gazdasági fejlődési (valójában növekedési) trendvonal, amit időlegesen megzavarhat ugyan a háborús események sora, az adott nemzetgazdaság azonban előbb vagy utóbb mindig visszatér ehhez a trendhez, ott folytatva az időközben megakadt növekedést, ahol akkor tartott volna, ha semmilyen zavaró körülmény sem jött volna közbe. A már szinte determinisztikusnak ható gazdasági trendvonal fogalma nem misztikus (isteni, túlvilági) erő munkájáról tanúskodik, hanem e világi tényezők folyamánya: „a döntő momentum [ebben] a munkaerő fejlődése, és ezért valamely ország gazdasági fejlődése végső soron – vagyis hosszú távra – a munkaerőben rejlő adottságok kibontakozásától függ; hiszen a társadalom – bár gyakran késedelmesen és lemaradásokkal – végül mindig újból és újból előteremti a munkaerő mindenkori fejlettségi szintjének megfelelő termelési eszközöket.”⁶ A háború valóban elpusztítja a ter-

⁵ Jánossy Ferenc: *A gazdasági fejlődés trendvonala és a helyreállítási periódusok*. KJK, Bp., 1966. 17.

⁶ Uo. 12. Megjegyzem: amikor Jánossy a gazdasági növekedés fő forrásának a humántőke felhalmozódását tekinti, kritikátlanul magáévá teszi a második világháború utáni évtizedek legnépszerűbb közgazdasági és gazdaságtörténeti szemléletmódját, a gazdasági növekedés elméletét. Vö. Madarász Aladár – Valentiny Pál: *Vállalkozás, vállalat-*

melési eszközök valamekkora hányadát, sértetlenül meghagyja azonban a munkaerő állomány fejlettségi szintjét és struktúráját, felkínálva ezzel a trendvonalhoz való mielőbbi visszatérés lehetőségét. Az idézett érvelés szerint a termelési eszközöknek a népesség adott fejlettségi szintje alatt álló elavult állománya „átmenetileg” fékezi ugyan a termelés növekedési ütemét, hosszú távra szólóan mégsem befolyásolja azt érdemben.

Kérdés ugyanakkor, hogy a második világháború a maga irtóztatos embervesztéssel valóban érintetlenül hagyta volna a munkaerő adott fejlettségi szintjét; ez utóbbi kérdést Jánossy nem vizsgálja, hanem magától értődőként posztulálja. Ezt leszámítva vagy akár a dologba beleszámítva mégis megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy a második világháborúnak a hadviselő országok gazdaságára gyakorolt hosszú távon *kedvező* hatása nem közvetlenül a háború számláját terheli. A gazdasági növekedés tendenciája anélkül is a már előzetesen adott gazdasági trendvonalat követve alakult volna az itt érintett államokban, noha ezt a trendet a háború egy időre valóban megakasztotta. Ebben rejlik tehát – Jánossy magyarázata szerint – a nyugatnémet vagy a japán csoda titka, ahol az eleve már magasabb gazdasági potenciál teljesítette ki magát a háború utáni helyreállítási periódus lendületét is élvezve. Többre voltak e tekintetben képesek az említett nemzetgazdaságok, mint a hozzájuk képest csekélyebb gazdasági, a munkaerő fejlettségében rögzült potenciált birtokló, utóbb a kommunista tervgazdálkodás jármába fogott kelet-európai országok. Az utóbbiakban hamarabb véget is ért ilyen okokból a gazdasági helyreállítási periódus, részint azért, mert könnyebb volt számukra elérni a háború előtti gazdasági fejlettségi szintet, részint

elmélet, vállalat-történet. Arthur Cole, Alfred Chandler és Ronald Coase – változatok a „paradigmateremtésre”. Korall, 61, 2015. 33.

azért, mert a kevésbé szárnyaló gazdasági trendvonal adott-ságai mellett hajtották végre ezek a népgazdaságok a háború után esedékes helyreállítási feladatokat.

S mi vajon a helyzet az életminőséggel, mindenekelőtt magukkal a szabadságjogokkal? Korábban volt már róla szó, hogy a szociális biztonság háborút követő általános térnyerése a folytonosság és a diszkontinuitás sajátos egyvelegét mutatta. Tény, hogy Európa nyugati (és északi – a skandináv országokbeli), és déli részein az ez irányba tartó fejlődés az individuumot megillető szabadságjogok csökkenését is eredményezve jobb és biztonságosabb életet eredményezett szinte mindenki számára.

Merőben másként alakult a helyzet a szovjet nagyhatalmi befolyás övezetébe került kelet- és délkelet-európai országokban, ahol a háború előtt sem álltak a szabadságjogok a nyugati tömegdemokráciákban ekkoriban már megszokott szinten (a két háború közötti Csehszlovákia az egyedüli kivétel), de most a korábbiaknál is kedvezőtlenebb helyzetben találták magukat az új világpolitikai elrendeződés folyamánaként. A kommunista diktatúrák által uralt Kelet-Európában is megnőtt ugyanakkor – a közeli múlthoz képest – a szociális biztonság szintje, még ha ez számos ellentmondással járt is együtt. Ezek egyike volt, hogy az erőszakos állami jövedelemnivevállás és a tulajdon állami kisajátítása nyomán, tehát egy viszonylag alacsony életszínvonal mellett valósult meg a társadalom széles köreit felölelő szociális biztonság, ami ezért leginkább a szegények szociális (jóléti) államának felelt csupán meg. További fontos korlátként hatott itt, hogy a politikai, az állandósult állami önkény szinte mindennapivá és általánossá tette a politikai létbizonytalanságot, ami relativizálta a szociális biztonságnak ezt a rendszerét. Mindez unalomig ismert kérdés, döntő viszont, hogy milyen genetikai (okási) összefüggés konstatálható 1945 és ezen érintett fejlemény között?

Ha dominánsnak tekintjük a kelet-európai történelmi tapasztalatoknak a háború utáni kommunista berendezkedéssel összefüggő teljes komplexumát, akkor 1945 egyértelműen cezúrájának hat a térségben. Csakhogy: lehetetlen nem észrevenni azt a nagyjából a harmincas évek végétől szüntelenül ható történelmi tendenciát, amely a *külső és belső* hatalmi erőszak kénye-kedvének szolgáltatta ki a térség szinte összes népét. Az olykor súlyos tömeggyilkosságokba is torkolló állami terror már akkor érezte itt a hatását, amikor a kommunista párt még korántsem volt uralmi tényező az érintett államokban. Elég, ha a két háború közötti, és a háború alatti „zsidópolitika” kelet-európai megnyilvánulásaira utalunk ez alkalommal, hogy lássuk: az állampolgárok tömeges jogfosztása, a lét- és vagyonbiztonság gyakori és széles körű hiánya, és az indoktrináció egyéni autonómiát súlyosan korlátozó befolyása már 1945 előtt is ugyancsak élénknek volt mondható a térség egyes államaiban. Találó módon fejezi ki ezt a helyzetet az a magyar vicc, mely szerint úgy válaszolhatunk arra a kérdésre, hogy mi a különbség a Horthy- és a Rákosi-rendszer között: akkor még csak a zsidókat üldözte, most már kivétel nélkül mindenkit üldöz az állam, zsidóvá lett tehát mindenki a maga hazájában.

A harmincas évek végi magyarországi zsidótörvények társadalmi (emberi) következményeit számba véve,⁷ analógiaként elég futó pillantást vetnünk a háború utáni állásigazolások, államosítások, kilakoltatások, deportálások (a németek kitelepítése, a magyarok csehszlovákiai internálása, az ún. osztályellenség vidékre történő büntető jellegű kitelepítése), az ’56 előtti és utáni börtönvilág és megannyi más atrocitás beszédes tényére, hogy meggyőződéssel állíthat-

⁷ A kérdéshez vö. Karády Viktor: *A magyar zsidóság helyzete az antiszemita törvények idején*. Medvetánc, 2–3. 1985. 41–90.; Tim Cole: *Holocaust City. The Making of a Jewish Ghetto*. Routledge, London, 2003.

suk: feltűnő a folytonosság az 1945 előtt is már jócskán adagolt állami terror és az 1945 utáni állami elnyomás között. Az ideológiai és eszmei igazolások különbségei dacára az erőszakpolitika intenzitása, sőt, annak olykor még a konkrét megnyilvánulása is kísértetiesen ugyanaz volt 1945 előtt, mint amilyennek 1945 után is bizonyult.⁸

Ezért nem merő véletlen, hogy napjainkban a történészek sem feltétlenül osztják már az 1945-ös korszakhatár dogmáját.⁹ Éppúgy nem az 1945-ös év jelenti Tymothy Snyder könyvének az időhatárát, mint ahogy a kecskeméti elit társadalomtörténetét tíz éves időtávon át nyomon kísérő magyar historikus sem 1945-höz mint kezdethez vagy véghez igazította történeti beszámolóját. Snyder a vér áztatta föld (Bloodlands) névvel illetett kelet-európai zóna népei által a harmincas évektől szakadatlanul elszenvedett, és a háborút követően sem véget érő kegyetlen állami terror történetét írta meg, benne az emberiség eddigi legrémesebb

⁸ A kommunista állami terror hazai történetét, annak társadalmi méreteit és alakváltozatait tárgyalja: Szederjesi Cecília, szerk.: *Megtorlások évszázada: politikai terror és erőszak a huszadik századi Magyarországon*. Nógrád Megyei Levéltár – 1956-os Intézet, Salgótarján – Bp., 2008.; Gyarmati György: *A Rákosi-korszak. Rendszerváltó fordulatok évtizede Magyarországon 1945–1956*. ÁBTL – Rubicon, Bp., 2011. 248–277.; Rainer M. János, szerk.: *A felügyelt (mozgás)tér. Tanulmányok a szovjet típusú rendszer hazai történetéből*. Akadémiai, Bp., 2011.; Bódy Zsombor – Horváth Sándor, szerk.: *1944/1945: társadalom a háborúban. Folytonosság és változás Magyarországon*. MTA BTK TTI, Bp., 2015. 169–253. (Palasik Mária, Barna Ildikó, Pető Andrea, Horváth Sándor és Laczó Ferenc tanulmányai)

⁹ Friss példa: „érdemes a szokásos 1945-ös korszakhatárt újragondolni, a perspektívát kitágítani: a folytonosságra és a megszakított társadalmi folyamatokra összpontosítva a történeti megértés új lehetőségei nyílnak ugyanis meg.” Bódy Zsombor – Horváth Sándor: *1945 és a háború társadalma: kutatási keretek*. In: Uők, szerk.: i. m. 10.

genocídiumával, a náci Németország által elkövetett holokausztal, valamint a sztálini atrocitásokkal.¹⁰

Amikor pedig a történész arra kíváncsi, hogy mi módon rétegződött át a helyi vagyoni és hatalmi elit egy közepméretű magyar vidéki városban a zsidótörvényektől a frontvárossá váláson át egészen az új (a kommunista) politikai rezsim berendezkedéséig, akkor szintén nem 1945-öt tekintí határkőnek ebben a tragikus történetben. Ha a zsidó és nem zsidó civil népesség szisztematikus legyilkolása mondhatni rendszereken és korszakokon átívelő sorsává lesz a kelet-európai régióknak (ez Snyder könyvének közelebbi tárgya), akkor a magyar mezővárosi vagyoni és politikai elit lecserélése és újabb meg újabb elitek helyfoglalási és berendezkedési igyekezete is inkább az 1938 és 1948 közötti évtizedet jelöli ki kézenfekvő időbeli egységként.¹¹

Ezek a fentiekben érintett történelmi tapasztalatok csapódnak le azokban a politikaelméleti és periodizációs vitákban is, melyek diskurzusa önti végül időlegesen formába az 1945 körül csomósodó korszak történelmi fogalmát. A szakaszolásba és a minősítésbe belefeledkező történetírói diskurzusban 1945 hol valamely korszak kezdőpontjaként (és egyúttal végpontként is), hol a folytonosságot alig megszakító dátumként szerepel. Az utóbbi esetben a politikai korszakhatár fogalma képezi a kutatói érdeklődés tárgyát, amikor is 1945-höz képest jelölik ki a vizsgált korszakot magát és vele az egyes alkorszakokat. Ha ellenben a struktúrák változásait (és főként a tartósságukat) mérlegeli a historikus, akkor könnyen eltekinthet 1945, mint történelmi töréspont állítólagos jelentőségétől. Ennek egyik kézzelfogható megnyilat-

¹⁰ Timothy Snyder: *Véres övezet: Európa Hitler és Sztálin szorításában*. Park, Bp., 2012.

¹¹ Rigó Róbert: *Elitváltások évtizede Kecskeméten (1938–1948)*. ÁBTL – Kronosz, Pécs – Bp., 2014.

kozása a politikai totalitarianizmus folytonosságának tézise, amely azt állítja, hogy a kései 1930-as évektől úgyszólván a 20. század a végéig ugyanaz a hatalmi struktúra uralta itt, Európának ebben a szegletében a történelmet. S ebből a szempontból 1945 mint töréspont jelentősége mondhatni elhanyagolható.¹²

S mi lehet vajon 1945 helye a kultúra többé-kevésbé öntörvényű világán belül? Szisztematikus kutatás alig folyt még ezen a területen, az viszont már most tudható, hogy 1945 nem töltött be kulcsszerepet a kreatív művészetek historikumában, holott az 1945 által keltett (politikai és egyéb) várakozások tükrében ez, meglehet, indokoltnak tűnhetne.¹³ A közvetlenül 1945 után keletkezett lírai irodalmi megszólalások között tallózva az elemző semmi jelét sem találta annak, hogy a költők egy új világ születését tudatosították volna *akkor* magukban; nincs erre nézve kellő bizonyíték sem tartalmi téren, sem a formai kifejezőeszközök haszná-

¹² Ehhez közel álló nézetet képvisel: Bódy Zsombor: *Két totalitarizmus között? Az 1945–1948-as évek értelmezéséről*. Kommentár, 2008/3. 61–69.; Bódy Zsombor: *Többpárti totalitarizmus? Politika és személyzeti politika néhány magyar nagyvállalatnál 1945 és 1948 között*. In: Horváth Sándor, szerk.: *Mindennapok Rákosi és Kádár korában*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2008. 116–131. A kérdéssel kapcsolatos történelmi diskurzus egészét rekonstruálja: Ständeisky Éva: *Tétova újraértelmezések. Magyarország második világháborút követő évei a rendszerváltozás utáni történetírásban*. In: Erős Vilmos – Takács Ádám, szerk.: *Tudomány és ideológia között. Tanulmányok az 1945 utáni magyar történetírásról*. Eötvös, Bp., 2012. 134–150.

¹³ Azt a kérdést illetően, hogy kinek mit, milyen politikai üzenetet tartogatott akkor és tartogat máig 1945, Kende Péter járta körül. Kende Péter: *Hogyan vált 1945 reményből megosztó erővé? Tézisek*. In: Rainer M. János – Ständeisky Éva, szerk.: i. m. 2005. 176–182. A kortárs politikai várakozások egy típusát rekonstruálja: Ständeisky Éva: *Remény és szorongás. Demokráciaelképzelések és demokráciaértelmezések*. In: Rainer M. János – Ständeisky Éva, szerk.: *A demokrácia reménye Magyarország, 1945*. 1956-os Intézet, Bp., 2012. 134–150. 2005. 54–91.

lata tekintetében. Ebből azt a következtetést vonta le a tudós szerző, hogy „az irodalmi megszólalás poétikai megváltozásához nem radikális események vagy törések járulnak hozzá – ez sokkal hosszabb és lassúbb folyamatok során mozdul csak el”.¹⁴ Általánosságban kijelenthető tehát: „Az irodalom és a történelem változásai, amint az 1945-48-as rendszerváltás példája is mutatja, nem kapcsolódnak közvetlenül egymáshoz [...] – az irodalom és a művészet korszakhatárai nem esnek egybe a történelem korszakhatáraival.”¹⁵

Az irodalom és a kreatív művészetek által reprezentált tudatforma pontosan annak a társadalmi tapasztalatnak ad sajátos módon hangot, amely a kollektív emlékezet forrásvidékéül is szolgál egyúttal. A néhány éve meghalt Tony Judt egy annak idején nagy visszhangot keltő tanulmányában rámutatott: a második világháború megrázó és új tapasztalattal látta el az európaiakat. Ezt persze már a Nagy Háborúról is elmondhatjuk, mint ahogy egy angol kultúrtörténész, Paul Fussell nem is volt rest a Nagy Háborút a modern emlékezeti kultúra ihletőjének nevezni. Igaz, Fussell elképzelését azóta kemény bírálattal illették a kérdés mérvadó történészei. Erről a könyv egy korábbi fejezetében esett már szó.

Judt arra is utal továbbá, hogy nem volt, nem lehetett egészen egyöntetű az európaiak második világháborút illető emlékezete: mást jelentett a háború németeknek, és mást a franciáknak, de más volt annak tartalma a cseh munkások és parasztok számára is ahhoz képest, amit lengyel sorstársaik éltek át belőle; ugyanakkor a vesztes és a győztes országok népei, vagy a kelet- és a nyugat-európaiak számára is

¹⁴ Margócsy István: *Líra és rendszerváltás*. In: Rainer M. János – Standaesky Éva, szerk.: i. m. 129. Ennek részben ellentmondó, döntő cáfolattal azonban nem szolgáló elemzés: Széchenyi Ágnes: *A háborús trauma rövid és hosszú távú emlékezete a magyar irodalomban, 1938–1948*. In: Bódy Zsombor – Horváth Sándor, szerk.: i. m. 289–308.

¹⁵ Margócsy István: i. m. 129.

– már csupán a következmények okán is – eltérő referenciákat tartogatott a háború egyébként mindannyiukat sokkoló élménye. S ami legalább ennyire fontos, ha nem alapvetőbb, a háború gonosz örökséget hagyott maga után. Ezen azt érti az amerikai historikus, hogy a háború végén, a felszabadulás eufórikus pillanatában mindenki, vagy szinte mindenki a győztesekkel, a szövetségesekkel kívánt és próbált azonosulni, feladva korábbi kötődéseit, és egyúttal feledve (vagy csupán feledtetve) korábbi kollaborálásának még a pusztá emlékét is.¹⁶

Úgy tűnik, 1945 fordulópont jellege leginkább az akkori pillanatnyi kollektív érzelmek síkján nyilvánult meg, és a belőlük is sarjadó nemzeti és közösségi mitológiáknak köszönhetően rögzült a köztudatban. A mindenki ártatlan, kivéve a néhány tucat otthoni náci és vezető kollaboráns politikust, aki a német gonosszal összejátszva elárulta népe, nemzete és az egész emberiség ügyét. Németként (*en bloc*) azok a bűnösök igazán, akik a szűken vett Harmadik Birodalom állampolgáraiként tették a dolgukat, de például az ausztriai németek már nem, ők ugyanis az első áldozat szerepébe képelték bele magukat a háború után. Ez végül azt eredményezte, hogy két külön emlékezet keletkezett az 1945 utáni Európában: az egyik arra vonatkozott, hogy mit tett a bűnben fogant náci Németország *akkor velünk*, a másik pedig arra utalt, hogy mit tettünk mi másokkal *a háború után*. Annak az emléke azonban, hogy mit tettünk mi magunk másokkal *a háború idején*, gyorsan és minden különösebb nehézség nélkül elmerült a felejtés homályában. Ez tápot adott azután az ellenállási mítoszok megalkotásának

¹⁶ Tony Judt: *The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe*. Daedalus, Fall 1992. 84–86. Magyarul: *A múlt más világ. Mítosz, emlékezet és nemzeti identitás a háború utáni Európában*. 2000, 1993/9. 11–20.

és hosszan tartó virágzásának, ami jótékonyan járult hozzá a nemzeti identitások esedékes újraépítéséhez és megszilárdításához.¹⁷

Nincs hely ezúttal és talán nincs is rá szükség, hogy tovább ecseteljük az 1945 után újrainduló történelem nemzeti kollektív emlékezetének vagy inkább mítoszának ezt a különös historikumát. Egy dolgot azonban teljes biztonsággal állíthatunk: az a későbbi időpont, ahonnan pontosabban rá lehet majd látni a hajdani 1945-ös fordulóra, akkor jön el, amikor a Szovjetunió szinte kártyavárként omlik össze, magával rántva a kommunista kísérlet teljes európai államkomplexumát. Ebből a perspektívából tűnik fel istenigazában, hogy mit jelentett valójában a háború vége, és mit adott 1945 Európának: nem mást, mint hogy felépíthesse a háború utáni új rendet. Azt a hitet adta tehát 1945 eufóriája az európaiaknak, hogy a demokrácia jóval életképesebb társadalmi konstrukció, mint bármelyik modern diktatúra; és azzal a hittel is ellátta őket, hogy le tudják majd küzdeni az évszázados (évezredes) történelmi elmaradottságot, sőt talán még a fejlődés élére is kerülhetnek a nyugatinál jobbnak gondolt gazdasági és politikai rendszer itteni meggyökereztetésével. S noha a kommunista utópia utóbb mégiscsak hiú és csalfa reménynek bizonyult, a nyugati demokráciák sem hagyták végérvényesen maguk mögött azt az olykor mocskos múltat, melynek már 1945 előtt sem kizárólag a kárvallottjai, de alkalmanként épp a haszonélvezői és időnként a közreműködői is voltak. Így válhatott az 1980-as és különösen az 1990-es évektől megkerülhetetlenné a „szembenézés a történelemmel” kötelme (coming to terms with the past, Vergangenheitsbewältigung), amely nem engedi meg többé,

¹⁷ Uo (1992). 89.

hogy csak úgy el lehessen felejteni mindazt, ami 1945 előtt velünk és a mi közreműködésünkkel történt.¹⁸

Ennek ismeretében, és akár csak a kollektív emlékezet közegében maradván, alig tűnik ma már 1945 annak a sarokpontnak vagy korszakhatárnak, aminek akkor látszott, amikor a mielőbbi és minél teljesebb felejtés volt napirenden szerte Európában, ami azt követelte, hogy nyilvánítsák 1945-öt az újrakezdés nulla évének.

*

Gondolatmenetünk végére jutva nem szolgálhatunk mással, mint azzal a kommemorációs szándékot elbizonytalanító konklúzióval, hogy időben szüntelenül távolodva 1945 történelmi emlékeitől, egyre kevésbé azonosulhatunk a benne valamikor összegzett történelem pillanatnyi tanulságaival. Napnál világosabb ugyanis, hogy ha töréspontként hatott is egykor 1945 Európa, az északi földteke és talán az egész világ történelmi menetében, semmiképp sem vele kezdődött a „háború utáni új rend”; ráadásul 1945 még csak véget sem vetett egyszer és mindenkorra mindannak, ami előtte volt. Barbár hadviselés, kegyetlen politikai elnyomás és totalitáriánus hatalomgyakorlás, vagy szörnyű genocídium – ezek az 1945 előtti események ma éppoly elevenek a nagyvilágban, mint amilyen gyakoriak voltak a korabeli Európában.

¹⁸ A kérdés tengernyi történeti szakirodalmából ld. Jeremy Back: *Using History*. Hodder Arnold, London, 2005.; Henry Rousso: *Hogyan válik globálissá az emlékezet?* In: Szász Anna Lujza – Zombory Máté, szerk.: *Transznacionális politika és a holokauszt emlékeztörténete*. Befejezetlen Múlt Alapítvány, Bp., 2014. 24–33.; Andreas Huysen: *Jelenlévő múltak. Média, politika, amnézia*. In: Szász Anna Lujza – Zombory Máté, szerk.: i. m. 33–50.

Ötvenhat egyéni és kollektív emlékezete

Ötvenhat emlékezetét mindenekelőtt a forradalmi megmozdulás leverését közvetlenül követő, éveken át tartó kegyetlen terror, később a Kádár-kor amnéziával telített évtizedei határozták meg. Ez utóbbihoz – mintegy külső megerősítésül – az ország szovjet katonai megszállása, a hadsereg fizikai jelenléte szolgált különös nyomatékka. Mindez együtt idézte elő a kikényszerített nyilvános felejtést, ami nem egyszerűen feledékenység, hanem sokkal inkább elfojtás volt, ami a traumatikus élménynek is megszokott utóhatása. Ötvenhat teljes „megtagadása”, a „mély és tökéletes amnézia” feltételezése, sőt ennek tézissé szilárdítása¹ aligha állja meg tehát a helyét. Már csak azért sem, mert mondhatni közmegegyezés szentesítette azt a vélekedést, miszerint az ún. kádári konszolidáció, a „legvidámabb barakk” nem létezhetne 1956 nélkül. Emellett sok egyéb is folyton ötvenhatra emlékeztetett, nem utolsósorban a birodalmi alárendeltség és kiszolgáltatottság közismert ténye, amire a „házánkban ideiglenesen tartózkodó szovjet hadsereg” jelenléte újra és újra figyelmeztetett.

Az ötvenhattal kapcsolatos emlékezeti munka jellege ugyanakkor sajátosnak volt mondható. A magyar társada-

¹ György Péter: *Néma hagyomány. Kollektív felejtés és kései múltértelmezés 1956–1989-ben. (A régmúlttól az örökségig)*. Magvető, Bp., 2000.

lom 1956 és 1989 közötti viszonya ötvenhathoz nem a múlt olyasfajta emlékezetben tartása, amely a valamikori tapasztalatok pontos és élénk számontartásában nyilvánul meg. Sokkal inkább az általánosító hajlamú emlékezetre szolgál eklatáns példával, amely másként, a megszokottól eltérően élteti a korábban átélt események szintűgy nem lankadó emlékét. Az utóbbira, inverz módon, egy ismert Borges-novella (*Funes, az emlékező*) irányítja rá a figyelmünket. Az egyszer már megtapasztalt (átélt) történések mindegyikére egyformán emlékezni tudó, a felejtésre teljességgel képtelen Funesről azt jegyzi meg az író: „nem volt erős oldala a gondolkodás. A gondolkodás azt jelenti, hogy eltekintünk eltérésektől, általánosítunk, elvonatkoztatunk. Funes zsúfolt világában csakis részletek voltak, szinte közvetlen részletek.”² A Kádár-kori közbeszéd, sőt olykor még a privátbeszéd keretei között tenyésző ötvenhatos emlékezet (emlékezés) is ennek épp a szöges ellentéte volt: csupa általánosításból állt és szinte semmilyen részlet sem szerepelt benne, jöllehet eleven emlékként hatott az akkoriak számára.

Ennél tovább is mehetünk azonban, megállapítva, hogy ötvenhat emléke úgyszólván mitikussá vált a diktatúra korában, és e minőségében a „forró emlékezet” forrása is lett egyúttal. Az emlékezet ez esetben a különösen releváns múltra utal, ami a jelen számára életfontosságú dolgokat rejt magában. Ez okból nem saját magáért, hanem azért emlékeznek (és emlékeztetnek) erre a múltra, mert megalapozza a jelent: nem csak igazol bizonyos jelenbeli eseményeket és viselkedésformákat, de a szükséges értelemmel is telíti azokat. Az efféle „megalapozó elbeszélések” rendszerint és szükségképpen mítosz alakját öltik magukra, ami azzal egyenértékű, hogy nem úgy különböznek a tényle-

² Jorge Luis Borges: *Funes, az emlékező*. In: Uő: *Bábeli könyvtár. Válogatott prózai művek*. Európa, Bp., 2005. 41–42.

sen megesett történelemtől, mint ahogy a pusztá kitaláció, a fikció tér el a tényszerűen adottól. A forró emlékezet révén életben tartott múlt ugyanis „szétválaszthatatlanul tartalmaz mítoszt és történelmet. Az a múlt, amely megalapozó történeté szilárdult és bensővé lett, attól függetlenül mítosz, hogy koholt-e vagy tényszerű.”³

Ötvenhat magának a Kádár rendszernek is alapozó mítosza volt, mint ahogy a Kádár-rendszert megtagadó és meghaladó későbbi törekvéseknek, az általuk világra segített politikai berendezkedésnek is ötvenhat lett (egy rövid időre!) az alapító mítosza.⁴ Az ötvenhat tagadására épülő kádárizmus⁵ párthatározatokba foglalt jelszavak formájában artikulálódott, és olykor öntudatlan sugalmazások formájában kapott hangot; ezek mind az ötvenhat tanulságaiból bárki által levonható kézenfekvő következtetések egyszerű (közérthető) foglatai voltak. Minden idevágó tanúságtétel ötvenhat vitális fontosságát látszik bizonyítani: semmilyen értelmet sem tulajdoníthattak volna nélkülük az 1956. november 4-ére következő, majd éveken át lankadatlanul gyakorolt szörnyű állami terrornak, sőt magának a konszolidációnak sem, ami a hatvanas évek kezdetén felváltotta a nyílt repressziót. Az ezzel az utóbbival szükségképpen együtt járó széles körű társadalmi kollaborációnak is éppen ez a jelentésadás kölcsönzött súlyt, ez látta el az (ön)igazolás megkívánta lehetséges érvekkel. A kollaboráció ennek nyomán nem egyszerűen belenyugvás a fatalisztikus módon érzékelt és értékelt valóságba, és nem is csak így nyert értelmet a kol-

³ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz, Bp., 1999. 76.

⁴ Bővebben kifejtve: Gyáni Gábor: *A Kádár-kor a kollektív emlékezetben*. In: Uő: *Relatív történelem*. Typotex, Bp., 2007. 155–166.

⁵ A „kádárizmus” mint történeti és politikatudományi terminushoz vö. Rainer M. János: *Bevezetés a kádárizmusba*. 1956-os Intézet – L'Harmattan, Bp., 2011.

laboránsok számára; az *egyedül lehetséges opciónak* (amire, úgymond ötvenhat tanított meg bennünket) az öntudatos vállalása is volt egyszersmind. Se szeri, se száma az ötvenhat élénk emlékezetére visszavezethető, az előbb említett lelki mechanizmusok működését fényesen bizonyító történelmi nyomoknak. Ennek eklatáns megfogalmazását a „megtérorók”, az ötvenhat örökségét egy idő után eláruló vezető értelmiségiek szolgáltatták (egyik paradigmatisz képviselőjük Fekete Sándor volt),⁶ akikben erősen munkált a Saulusból Paulussá válás erkölcsi igazolására való belső késztetés, a lelkiismeretük megnyugtására irányuló makacs erőfeszítés. Valamiképpen és bizonyos fokig ez általános közérzetnek számított ugyanakkor az idő tájt.

Amennyiben ötvenhat alapító mítosz az esemény tagadására alapozott Kádár-rendszer számára, annyiban még az esemény pusztá felidézése is kerülendő volt. Ezért is beszéltek róla ilyenformán: „a sajnálatos októberi események”. Ötvenhat azt követően is alapító mítosz, hogy 1989 júniusában a Hősök terén sor került a rendszerváltás nevezetes rituáléjára, Nagy Imre és mártírtársai ünnepélyes újratemetésre, amely az eljövendő új politikai berendezkedés szimbolikus nyitányául szolgált. Az ötvenhat-mítosz mint negatív alapító elbeszélés – akkor legalábbis úgy tűnt – véglegesen átadja a helyét ötvenhat új mítoszának, amely pozitív alapító történettel indította (volna) útjára a posztoszocialista korszakot. Mivel ötvenhat a közelmúltig (2010-ig) őrizte az alapító történeti elbeszélés mint mítosz státuszát, szabad prédaként kínálkozott a különféle, olykor egymással homlokegyenest ellentétes értelmezések számára. Tudnivaló ugyanis, hogy

⁶ Fekete Sándornak mint a megtorlás elszenvedőjének a történetéhez ld. Gál Éva: *Mérei Ferenc és társai „ellenforradalmi szervezkedése”*. In: Uő: *Lejáratás és bomlasztás. Tudósok, tanárok a titkosrendőrség látókörében*. Corvina – Nagy Imre Alapítvány, Bp., 2013. 17–127.

valamely mítosz majd csupán a hideg emlékezeti fázisba kerülve fagy meg úgy, hogy végérvényesen magára öltheti a kánon jellegét.⁷ Addig azonban, amíg nem kerül erre sor, az egyes olvasatok, a különféle jelentéstulajdonítások szabad versenye szabja meg a kollektív emlékek értelmét. S ez történt 1989-et követően is, ami arra vall, hogy ötvenhat hosszú időn át, ha napjainkban talán már nem is, főként mítosz és nem rítus; ha ugyanis az utóbbi lenne, akkor már benne foglaltatna egy végsőnek gondolt (tartósnak szánt) történelmi jelentés.⁸

Mindez nem is olyan szokatlan a kollektív, és különösen a traumatikus történelmi események emlékezete kapcsán. Analóg példaként 1848-49 emlékezeti múltját lehetne idézni, amely jóval az események letűnte után nyerte el csupán kulturális emlékezeti minőségét. Ne feledjük: a 48-asok és a 49-esek, tehát a kiegyezők és a kossuthianus függetlenségek negyvennyolcat illető emlékezete között fényévi távolság volt. A dualizmus korát követően viszont, amikor a szóban forgó politikai megosztottság végleg elvesztette minden értelmét, negyvennyolc hivatalos és nem hivatalos (társadalmi és egyéni) emléke a rendszerhez, mindenekelőtt a kommunista politikai berendezkedéshez, egyúttal az akkori nagyhatalmi függőséghez való sajátos és egyéni viszonyt fejezte ki beszédes módon.

Nem kerülhetjük meg a kérdést, ki miként formálhat jogot az autentikus emlékezésre. Ezt a problémát járjuk körbe a következőkben.

*

⁷ A hideg emlékezet fogalmához ld. Jan Assmann: i. m. 68–70. A kanonizálás fogalmáról könyvünk egy korábbi fejezetében adtunk számot.

⁸ A mítosz és a rítus fogalmi különbségéről: Paul Connerton: *Megemlékezési szertartások*. In: Zentai Violetta, szerk.: *Politikai antropológia*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Bp., 1997. 71.

Aligha vitatható, hogy az áldozatokat és nem a tetteseket – ötvenhat eltipróit – illeti vagy illetné meg az autentikus emlékezésre való illetékesség. A valóság azonban gyakran rácsafol erre a mégoly logikus és ésszerű elvre is. A Kádár-korban a tettesek ötvenhat emlékezete számított egyedül érvényesnek, még ha áldozatként állították is be magukat. A rendszerváltást követően pedig úgy fordulhatott elő ehhez hasonló szereposztás, hogy a politikusok által celebrált hivatalos megemlékezési rítus során történetesen a tettes (egyvalaki a hajdani tettesek közül) lépett a porondra ötvenhat immár pozitív mítoszának emlékét ápolandó. Ez történt 1996-ban, amikor a 40 éves évforduló kapcsán rendezett, a szokottnál is nagyobb szabású október 23-ai ünnepségen a hivatalban lévő, 1957-ben azonban karhatalmistaként, később kommunista vezetőként ténykedő, a rendszerváltás után egy ciklus erejéig miniszterelnöki poszton közreműködő személy volt (lehetett) a hivatalos emlékező. Horn Gyula annak a Nagy Erzsébetnek az oldalán tett eleget hivatali kötelességének, aki az idő tájt bírósági perekkel szerette volna kikényszeríteni a mártír miniszterelnök emlékének általa kívánatosnak tartott kanonizálását.⁹ Ez a hagiografikus emlékezeti kultusz eszményét kergető törekvés kudarcba fulladt ugyan, az erőfeszítés azonban több szempontból is megérdemli a figyelmünket. Az áldozatnak az a kívánalma, hogy egyedül ő kapjon felhatalmazást a múlt hiteles emlékezeti felidézésére, az áldozati tanúságtétel igazságértékének az abszolutizálására irányul. Ez a törekvés különös aktualitással bír napjainkban, amikor módfelett elburjánzik a biografikus emlékezet, amely 1956 kapcsán a félévszázados évforduló

⁹ Részletesebben: Gábor Gyáni: *Memory and Discourse on the 1956 Hungarian Revolution*, In: Terry Cox, ed.: *Challenging Communism in Eastern Europe. 1956 and its Legacy*. Routledge, London, 2008. 13–15.

idején látszott tetőzni.¹⁰ Ez a fajta kortársi tanúságtétel ráadásul azzal a kifejezett igénnyel társul, hogy a *történeszek helyett* is saját magának tartsa fenn az ötvenhatról való egyedül igaz beszéd jogát.

Elsőként próbáljuk meg tisztázni az áldozat kilétét. Különféle fokozatai vannak az áldozati létnek, és az, hogy ki pontosan hol helyezkedik el ebben a hierarchiában, közvetlenül is érinti a tőle származó emlékezés szavahihetőségét. Minden bizonnyal létezik az abszolút áldozat; ő az a valaki, aki (forradalmi) tettéért halállal lakolt a kádári terrorgépezet jóvoltából. Ezt az áldozatot hozta, egyebek közt, Nagy Imre is, aki azonban, jól ismert okokból, sokak szemében ma (és már egy ideje) nem tűnik a leghitelesebb, ötvenhatot megfelelő módon reprezentáló történelmi aktornak. Nagy Imre ebben a tekintetben nem vethető közvetlenül egybe Kossuth Lajossal, hiszen – felelős döntéshozóként – maga is sokáig kiszolgálta azt az elnyomó hatalmi rendszert, ami ellen ötvenhat fellázadt. Ráadásul nem mindig volt Nagy egyik-másik (átmeneti) elgondolása vagy eszményeinek mindegyike szinkronban ötvenhat közismert (mondhatni plebejus) szándékaival és eszményeivel.

Ennek és más hasonló okoknak is tulajdonítható, hogy Nagy Imre emlékezete legalábbis ambivalenciáról árulkodik az utóbbi egy-másfél évtizedben. A suttogó propaganda néhány éve már azt is tudatta a magyarokkal, hogy nem áll távol a ma regnáló kormányzó elittől még az a szándék sem, hogy Nagy Imrének a parlament közelében álló szobrát valahová máshová áthelyezze. Ezt a sorsot a monumentum egyelőre elkerülte.

¹⁰ A 2006-os évforduló évében sok száz nyomtatott közlemény (leginkább memoár) látott napvilágot a témában. Pajkossy Gábor, összeáll.: *Könyvek, tudományos konferenciák 1956-ról 2006-ban*. BUKSZ, 2006. Tél, 350–359.

Ha nem lelkesedik többé mindenki Nagy Imréért, ötvenhat idoljáért, emlékezeti ikonjáért, akkor kinek jár ki vajon ez a magasztos, és egységesen elismert ötvenhatos áldozati szerep? Talán a nép, vagy a fiatalok spontán és önfeledt forradalmiságát jelképező, egyszersmind tragikus sorsú áldozatoknak, mint amilyen Manszfeld Péter is volt, akinek életéről a 2000-es években már játékfilm is készült? Talán igen, talán nem. Emlékezőként ő már nem tehet tanúságot ötvenhatról, így Manszfeld helyére léphetnek a túlélők, akik hozzá hasonló forradalmi múlttal a hátuk mögött akár az ő sorsára is juthattak volna. Belőlük is több típus akad ugyanakkor, és e típusok némelyikéről úgyszintén az „derül ki” manapság, hogy az általuk megszemélyesített áldozatok sem feltétlenül autentikus emlékezők. Az autentikus emlékező státusza nem független ugyanis attól, hogy ki milyen szerepet játszik a mai politikai életben. Ha történetesen a politikai baloldalon vállal vagy vállalt korábban (persze csak 1989 után) közéleti szerepet az utódpart, vagy a vele olykor koalíciót alkotó liberális part színeiben, akkor kevésbé tekintik őt – hivatalosan – ötvenhat hiteles áldozatának; azok viszont, akik a politikai jobboldalon kötöttek ki a rendszerváltás után, teljes joggal igényt tarthatnak erre a jogcímre. Így kerül vagy kerülhet olykor fizikai értelemben is szembe egymással a valamikor még osztatlan minőséget képező két ötvenhatos áldozat, mint történt számos alkalommal a 301-es parcella koszorúzási ünnepségén, amikor egyiküket kifütyülte az áldozat másik fajtáját pártoló tábor ott helyben összegyűlt csoportja.

S vajon az is áldozat (még), aki 1956 végén vagy 1957 elején disszidensként Nyugatra távozott? A migráns (a disszidens), saját külön szerencséjére nem élte át a kádári megtorlást, nem tapasztalta meg saját bőrén a tartós kádári konszolidációt (a kollaborálást!). Az ötvenhatos disszidens is ugyanolyan joggal emlékezhet vajon ötvenhatra, mint itthon maradt és a forradalomban viselt tetteiért később üldözés-

ben részesült társa? Hadd jegyezzem meg ennek kapcsán, hogy az „ötvenhatosok” fogalmi meghatározása, legalábbis némelyik társadalomtörténeti elbeszélésben, rájuk egyáltalán nem vonatkozik.¹¹

Áldozat és áldozat között az is fontos különbségeket generálhat, hogy vajon itthon maradt vagy tartósan külföldre távozott az illető. Legalábbis ez történik ötvenhat mai és közelmúltbeli emlékezetében. Beszédes bizonyítékokkal szolgál erre nézve az a nem túl régi perpatvar, ami egy disszidens (és 1989 előtt a Szabad Európában újságíróként dolgozó), és a között az egykori hazai vezető értelmiségi között keletkezett, aki saját áldozatiságát utóbb a Kádár-kori védettséggel cserélte fel. A Gyurkó László és Kasza László közt kirobbant vita ugyanis az ötvenhatos emlékezők, mint hiteles tanúságtevők között lehetséges utólagos distinkciók kérdését vetette fel.¹²

Azért is oly multhatatlanul fontos e kérdés tisztázása, mert ötvenhat áldozatának lenni annyit tesz, mint hogy az illetőt magát elérte a kádári megtorlás ereje: az tekinti, az tekintheti magát igazi „ötvenhatosnak”, akit a megtorlás során a hatóságok meghurcoltak: lecsuktak, internáltak de legalábbis állásvesztésre ítélték.

Az áldozatként autentikus emlékező és mai hiteles történetmondó erkölcsi hite legalább annyira függ attól, hogy

¹¹ Vö. „Ennek szellemében készült az »ötvenhatosok« – a résztvevők, a megtorlás áldozata és a helyi vezetők, a helyi elit – társadalmi összetételét és pályafutását elemző [jelen] tanulmány.” Valuch Tibor: „Ötvenhatosok”. Cívis, Debrecen, 1996. 7–8. Az adattárba is csak a „politikai bűncselekmények vádjával jogerősen elítéltek” kerültek be az „ötvenhatosok” reprezentánsaiként: Uo. 149–194.

¹² Gyurkó László: *A pont a mondat végén*. Élet és Irodalom, 2006. július 14.; Kasza László: *A kígyó, a bőre és a rossz helyre tett pont*. Élet és Irodalom, 2006. augusztus 4.; Gyurkó László: *Egy meg egy*. Élet és Irodalom, 2006. augusztus 18.; Kasza László: *Tévelygés a damaszkuszi úton*. Élet és Irodalom, 2006. augusztus 25.

mi történt vele ötvenhat után, mint attól, hogy mit követett el ötvenhat lázas heteiben. S akkor még nem is szóltunk az áldozat azon különös esetéről, aki börtönéből szabadulva, hogy sanyarú sorsán enyhítsen, a hatvanas években vagy akár később is a politikai rendőrség ügynökének szegődött. Ő milyen áldozatként talál meghallgatásra 1956-ra emlékezve?

S mit ér vajon az áldozat szava, mennyire szólaltatja meg hitelesen ezt a múltat? Teljes biztonsággal állíthatjuk vajon, hogy egyedül csak az számít e múlt szavahihető beszámolójának, ami tőle magától származik, amikor történetbe foglalva sort kerít emlékei felelevenítésére? Ezekre a kérdésekre rendszerint igenlő választ szokás adni. A válasz lehet azonban nemleges is. Elsőként nézzük meg, hogy mit ér valójában – történeti forrásként – az áldozat emlékezeti tanúságtétele? Ezt követően pedig tisztázni kell, hogy milyen közelebbi célt szolgál az illető emlékezése: ki mire használja és eleve milyen használói elvárások hívják életre?

A szemtanúnak, különösen, ha az illető nem csak passzív szereplője (megfigyelője), de egyúttal aktív részese is a múlt emlékezés formájában előadott históriájának, két szempontból is korlátozott a „tudása” az első kézből ismert valóságról. Egyrészt azért, mert egy meghatározott nézőpontból tekint rá vissza, annak az optikájából láttatja a múltat. (A valóság elbeszélhetőségének perspektivikus mibenlétéről könyvünk egy korábbi fejezetében már részletesen szóltunk.) Az emlékező-narrátor ebből fakadó pozicionáltsága egyszerre jelent előnyt és hátrányt.¹³ 1956 tanúságtételei kapcsán különösen érdemes a figyelemre az a körülmény, hogy hol és mikor

¹³ A primer vagyis a történelmi ágens által szerzett tapasztalati tudás „megbízhatatlanságáról” ld. Marc Bloch: *A történész mestersége. Történetelméleti írások*. Osiris, Bp., 1996. 48–54.; Gyáni Gábor: *Az identitás vitatott fogalma*. In: Neumer Katalin, szerk.: *Identitások és váltások*. MTA BTK FI – Gondolat, Bp., 2015. 17–18.

mondja el valaki a saját ötvenhatos emlékezését. Hiszen: ha a szóban forgó tanúságtevő valóban áldozat (és ezért úgy-mond „ötvenhatos”), akkor semmiképp sem kerülhetett el a valamikori felelősségre vonást. Az ő esetében a rendőrségi kihallgatásokon, majd pedig a bírósági tárgyaláson került elsőként sor az eseményeket, benne a saját szerepét illető elbeszélés megalkotására. Ezért is oly életbevágóan fontos történelmi forrás a bírósági tárgyalási jegyzőkönyvek korpusza.

Egy pillanatra sem lehet ugyanakkor szem elől téveszteni, hogy a bírósági tárgyalóteremben előadni szokott 1956-os narratíva a *kikényszerített emlékezés* jellegzetes megnyilvánulása; az akkor és ott elmondott történet a megtorlás érdekében, attól közvetlenül meghatározva, egyszóval manipulatív szándékkal és közvetlenül a kényszer hatására keletkezik és ez ugyancsak rávetíti az árnyékát a tanúságtételre. Elsősorban a bíró és az ügyész érdeklődése, látószöge, gondolati irányultsága, vagyis kettőjük együttes intenciója szabja meg a vádlottak és a tanúk emlékezésének irányát és tartalmát. Magától értetődik, hogy a vádlottak – magukat mentő – öngazoló szándéka, taktikai érdeke játszik itt leginkább közre a történet megformálásában.¹⁴

Az ilyen körülmények között megkonstruált *első* emlékező elbeszélés tartós hatást gyakorol az emlékező áldozatok által később előadott beszámolókra, akár tudják ezt a visszaemlékezők, akár nem. Még az esetben sem igen szabadulhatnak az áldozatként emlékezők ettől az örökségtől, amikor pedig már elvileg szabadon emlékezhethet(né)nek a múltra. Hiszen a tanult (az olvasott) történelmi tudás is egyre inkább beszüremkedik az emlékezésnek ebbe az áramába. Az utóbbi kivételesen

¹⁴ Bővebben: Gyáni Gábor: *A megtorlás és az emlékezet narratívái*. In: Uő: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2010. 304–320.

nagy jelentőségére Sándor Iván fikciós műfajban megalkotott emlékezésregénye is némi bizonyítékkal szolgál. Az író-narrátor fényképek gyűjtésével pontosítja és teszi még kerekébbé saját képi emlékeit. Így és ennek folytán: „Összemosódnak az emlékeim a rögzített látvánnyal.”¹⁵

Szögezzük le: *korántsem a múlt csalhatatlan történeti elbeszélése az, amivel az áldozat emlékezete ellát bennünket, lévén, hogy az maga is konstrukció, amely – személyes emlékekre (is) építve – utólag hozza létre az áldozat szerinti hiteles történeti beszámolót.*¹⁶

Ráadásul ötvenhat áldozati emlékezete – 1989-et követően – igen sajátos közpolitikai és emlékezetpolitikai feltételek között kerül terítékre. Ami itt egyedül fontos, az annak kelő hangsúlyozása, hogy az ötvenhatosok (az áldozatok) mai vagy közelmúltbeli emlékezése semmiképp sem csupán az immár történelemmé vált múlt teljesen ártatlan felidézését szolgálja; ellenben olyasvalami, aminek mindig van valamilyen aktuális, nemegyszer politikai üzenete. A hivatásos emlékezők többnyire tudatában is vannak e ténynek, sőt közülük egyesek olykor még építenek is erre az aktuális politikai vonzatra. Ha nem így lenne, akkor napjaink ötvenhat emlékezete teljes érdektelenségbe fulladna.

Hiú ábránd azt gondolni, hogy a tanúságtevő áldozat van birtokában annak az elbeszélői jogosultságnak, amely egyedül őt teszi meg a szóban forgó múlt hiteles történetmondójává. Ez már csak azért sem lehetséges, mert az az áldozat, aki jól beszél a diskurzusok nyelvét, az átpolitizált történeti közbeszédet gazdagítja saját biografikus emlékeivel. S miközben a történetírás primer forrásként tekint ezekre a tanúság-

¹⁵ Sándor Iván: *Követés. Egy nyomozás krónikája*. Kalligram, Pozsony, 2006. 58.

¹⁶ A bizonyításhoz vö. Gyáni Gábor: *’56-os menekültek emlékező stratégiái*. In: Uő: i. m. (2007) 136–154.

tételekre, még sem állítható, hogy a történészek történelme csupán a szemtanú emlékezeti beszámolóját tolmácsolná. Jóllehet az áldozat emlékező elbeszélése a hitelesség nagyobb látszatával képes hatni, mint amennyire a bármennyire is szakszerű történetírói elbeszélésnek ez megadatik.

*

Ötvenhat emlékezeti utóéletét ecsetelve nem a történelmi esemény hivatalos, többnyire kommemorációs jellegű mnemotechnikai hagyományozását, hanem a biografikus emlékezetben rögzült gyakorlatot kívántuk kritikailag értelmezni.¹⁷ Ami azért is különösen fontos kérdés, mert a történelmi ágensek (partikuláris) tapasztalatain nyugvó egyéni emlékezet hiányában el sem képzelhető *hiteles* kollektív és *hiteles* hivatalos emlékezet. Ennek ellenére sem gondoljuk azonban, hogy a biografikus emlékezet azt a szilárd fundamentumot képezné, amire építve, és amire sűrűn hivatkozva a történetírás végképp elkerülhetné, hogy egyesek hitel-telennek találják a múltról szóló tudományos beszámolóját.

¹⁷ A hivatalos emlékezet és az emlékezetpolitika 1956 kapcsán is a történetírás sűrűn tárgyalt kérdései közé tartozik. Rainer M. János: *Ötvenhat után*. 1956-os Intézet, Bp., 2003. 217–247.; Kende Péter: *Eltékozolt forradalom?* Új Mandátum, Bp., 2006. 212–232.; Gyáni Gábor: *Az '56 mítosz, az emlékezet tere*. In: Uő: i. m. (2007) 155–166.; Gyáni Gábor: i. m. (2008) 11–20.; Rainer M. János: *Az 1956-os forradalom jelentésváltozatai – az 50. évfordulón túl. Esemény és struktúra*. In: Kötél Emőke – Rainer M. János, szerk.: *Esemény és narratíva. Történetiség – elbeszélés(ek) – interpretáció*. Bibliotheca Nationalis Hungariae / Gondolat, Bp., 2013. 107–117.; Tulipán Éva: *Szigorúan ellenőrzött emlékezet. A Köztársaság téri ostroma 1956-ban*. Argumentum, Bp., 2012.; Tulipán Éva: *Ostrom 1956-ban. A Köztársaság tér emlékezte*. Jaffa, Bp., 2014. Ld. továbbá: Glant Tibor: *Emlékezzünk Magyarországra 1956. Tanulmányok a magyar forradalom és szabadságharc amerikai emlékezetéről*. Kiss József Könyvkiadó, Bp., 2008.

1956 mint mnemotörténeti esemény

Az 1956-os forradalom – 1848. március 15. mellett – a magyar kollektív emlékezet leginkább számon tartott nagyhatású történelmi eseménye. S mivel 1956 közelebb esik a jelenhez mint 1848, összehasonlíthatatlanul több írásos dokumentum, kivált a személyes emlékezetet rögzítő feljegyzés ad róla számot. Az esemény ötvenedik évfordulóján is temérdek memoár látott napvilágot ötvenhatról.¹ S akkor nem is beszéltünk még az 1956-os Intézet Oral History gyűjteményéről, amelynek publikus anyagából szemelgetünk ezúttal.²

A személyes emlékezés narratívái számos elméleti kérdést érintenek, mindenekelőtt a „kommunikatív emlékezet”

¹ Pajkossy Gábor, összeáll.: *Könyvek, tudományos konferenciák 1956-ról 2006-ban*, BUKSZ, 2006. Tél, 350–359; <http://buzsz.c3.hu/web/072/1956.pdf>

² Kőrösi Zsuzsanna – Molnár Adrienne: *Kiegészítések az Oral History Archivum 1956-os interjújegyzékéhez*. Évkönyv II. 1993. 1956-os Intézet, Bp., 1993. 323–327.; Kőrösi Zsuzsanna: *Az Oral History Archivum újabb interjúinak annotált jegyzéke*. Évkönyv IV. 1995. 1956-os Intézet, Bp., 1995. 403–412.; Kőrösi Zsuzsanna – Molnár Adrienne, összeáll.: *Az Oral History Archivum interjúinak gyarapodási jegyzéke*. Évkönyv V. 1996/1997. 1956-os Intézet, Bp., 1997. 351–355.; Kőrösi Zsuzsanna – Molnár Adrienne, összeáll.: *Az Oral History Archivum újabb interjúinak annotált jegyzéke*. Évkönyv 2000 VIII. 1956-os Intézet, Bp., 2000. 462–468.

kvázi „kulturális emlékezetté” (Jan Assmann) való átalakulásával összefüggésben. Ha a múlt emlékezetben tartását különösen előmozdítja az élénk személyes emlékezés, ez nem a narrativitás David Carr által vallott kontinuitáselméletének az igazát bizonyítja?³ Könyvünk egy korábbi fejezetében részletesen tárgyaltuk ezt a problémát, hadd foglaljam mégis össze Carr cselekvéseméleti keretbe ágyazott narrativitás koncepcióját.

A múlt szereplői által előzetesen elbeszélte „nagyon általános történet”-ként kapja kézhez a történész azt a történelmi tapasztalatot, melyet a saját elbeszélésében már mint történelmet ad elő. Carr korábban már elemzett ez irányú elméleti felvetése számos megfontolandó elemet tartalmaz, nem derül ki azonban belőle, hogy miként emelkedhet közösségi szintre, mi módon válhat kollektív emlékezetté az egyéni emlékezés proto-narratívája. Arra sem derül fény ebben az elméletben, hogy miként lehet összeegyeztetni – még, ha meg is maradunk az azonos jellegű elbeszélés keretei között – múltat és jelent, melyeknek különböző, sőt egymással szembenálló időperspektíva (látószög, nézőpont) felel meg. S az sem igazán megnyugtató, hogy Carr elgondolásában látszólag feloldódik egymásba a cselekvés és a gondolkodás két külön fogalma.

Mindamellet az 1956-ot illető *folytonos* történet-elbeszélés és az ötvenhatról való történetírói diskurzus szoros kapcsolatban látszik állni egymással, ami ugyanakkor meggyőző érv is lehet Carr elméleti feltevései mellett. A helyzet nem ilyen egyszerű azonban. Carr tézisének teszteléséként is tekinthetjük az itt következő gondolatmenetet, még ha nem is épp ez vele a célunk. Élve az oral history által felkínált forráslehetőséggel, igyekszünk kiaknázni a narrativitást

³ David Carr: *Time, Narrative, and History*. Indiana University Press, Bloomington, 1986.

illető kontinuitás koncepcióban benne rejlő intellektuális előnyöket. A figyelmünk ez alkalommal arra irányul majd, hogy választ adjunk a sürgető kérdésre: meríthető-e bármiféle tudás, és ha igen, milyen jellegű tudás szerezhető a múltat illető egyéni emlékekből, és hol annak a pontos helye a történeti fogalomalkotásban?

A félelem mint történelemformáló erő

Ritkán beszélnek a történészek a félelem történelmi szerepéről. A hadtörténetírás azonban *néha* számol a félelemnek a háborúskodásban betöltött nagy szerepével. Hadd idézzek erre nézve egy jellegzetes megfogalmazást: „a katonák félelemből harcolnak: előbb a harc nem vállalásának a következményeitől (azaz a büntetéstől), utóbb pedig attól félnek, hogy nem harcolnak elég jól (és lemészárolják őket).”⁴ A ritka és ismert kivételek legfontosabbika a Nagy Francia Forradalom historiográfiája, amely olykor a lelki tényezőkkel is számot vet, midőn a tömegjelenségeket a politikai események formálóinak tekinti. Georges Lefebvre a forradalmi magatartás két, egymásnak szemmel láthatóan ellentmondó impulzusát emeli ki, a *reményt* és a *félelmet*. Lefebvre még könyvet is szentelt a félelem historikumának, amiben figyelemre méltó fogalmi magyarázatát adta a 18. század végi francia forradalom eseményeinek.⁵ Első alkalommal 1789 nyarán, a Bastille bevételét követően jelentkezett a Nagy Félelem, amikor országszerte, és mondhatni futótűszerűen lobbantak lángra a parasztmegmozdulások. A párizsi forradalmi események híre rettegést, világvége-hangulatot, vé-

⁴ John Keegan: *A csata arca. A közkatonák háborúja, 1415–1976. Agincourt, Waterloo és a Somme*. Akadémiai, Bp., 2013. 82.

⁵ Georges Lefebvre: *La Grande Peur de 1789*. Armand Colin, Paris, 1932.

delmi és pánikreakciókat váltott ki a francia vidék népében. François Furet térképen be is mutatja, hogy miként terjedt el Franciaországban a pánikszerű félelem, amely zavargásokban nyilvánult meg.⁶ Michel Vovelle pedig kijelenteti, a forradalmi felfordulások egyik meghatározó mozgatórugója a félelem volt. Abból indul ki Vovelle ennek során, hogy a rettegés az orális kultúra kötelékében élő társadalmak „visszajára fordult, pánikszerű kifejeződése”, amit az akadálytalanul terjedő rémhírek váltanak ki és tartanak életben.⁷ A szóban továbbított és emiatt – fentről – gyakorlatilag ellenőrizhetetlen, viszont páni félelmet gerjesztő hírek egyik pillanatról a másikra mozgásba tudnak hozni nagy tömegeket, akik a kollektív erőszak eszközhöz nyúlnak.

A félelem azonban nem csak így és ekkor, de olykor latens erőként is képes hatni. Különösen akkor, amikor az állami terror, a hatalmi központ által kifejtett represszió lesz úrrá az életben. „A terror ugyanis ellenőrzött, megfékezett félelem [...] ez már nem pánikszerű, irracionális félelem, amit az emberek éreznek, hanem az, amibe tudatosan akarják behajszolni a szabadság ellenségeit.”⁸ A félelem Vovelle szerint nem merül ki a forradalmi időkre jellemző látványos pánikban, ami sokakat erőszakos cselekvésre készítet. A francia forradalom tíz éves történetét valójában, bár „ál-nok módon, de mélyrehatóan és folytonosan” végigkísérte a félelem pszichózisa: „gyakran egyes személyek vagy cso-

⁶ François Furet: *A francia forradalom története 1770–1815*. Osiris, Bp., 1996. 80.

⁷ Michel Vovelle: *A forradalom megélt tapasztalata: a felfordulás megnyilvánulásai*. In: Madaras Éva – Papp Imre, vál., szerk., „Mítosz és valóság”. *Tanulmányok a francia forradalomról*. KLTE, Debrecen, 1991. 210.

⁸ Uo. 221.

portok mítoszainak a történetére szorítkozik, s ez mindkét táborban ébren tartotta a félelmet”⁹

A félelem jól érzékelhető mozgatórugója szokott lenni a modern kor forradalmainak, az olyan eseményeknek, amelyek az egyént és a tömegeket egyaránt váratlan és szokatlan viselkedésre ösztönzik, vagy épp feltűnő passzivitásra készítetik. Ha erről az utóbbiról van szó, az azt jelzi, hogy a félelem nem kizárólag csupán a forradalmi idők rövid lefutású eseményeihez tartozik (tartozhat) szoros szálakkal, de képes tartósan is hatni. A félelem ennek során az egymással szemben álló feleket egyaránt a hatalmába kerítheti.

1956 kapcsán mind ez ideig viszonylag kevés szó esett a félelem mint történelemformáló erő kivételesen nagy befolyásáról. Standeisky Éva monumentális műve jelenti az egyedüli kivételt e tekintetben. Standeisky a forradalom autentikus tapasztalatát és nem pedig annak csupán a póre eseményeit igyekszik rekonstruálni.¹⁰ Könyve *Hazugságok, álhírek, rémhírek, félelmek* címet viselő alfejezetében a félelem két megnyilvánulásáról esik szó: a rákosista rendszer funkcionáriusainak a félelméről egyfelől, és a civil lakosság félelmeiről másfelől. Nem derül ki azonban ezekből a fejtegetésekből, hogy a forradalom által keltett félelemérzet milyen viselkedésre készítette végül a régi rendszer embereit, mennyiben a védekezés, az elrejtőzés, és mennyiben a forradalmi eseményekbe való (tudatos) belebonyolódás, a velük való sodródás, sőt az abban való tevőleges részvétel lett a következménye.¹¹ A lakosság és a belőle az egyik pillanatról a másikra kiemelkedő forradalmárok félelmeit úgy mutatja be ugyanakkor Standeisky, mint a „forradalom szer-

⁹ Uo.

¹⁰ Standeisky Éva: *Népuralom ötvenhatban*. Kalligram – 1956-os Intézet, Pozsony – Bp., 2010.

¹¹ Uo. 429–432.

vezőerejét”. „Ötvenhatban a félelem közösséget is formált: összefogásra, szervezkedésre ösztönözte a lakóhelyüket, tulajdonukat, biztonságukat féltő embereket.”¹² A forradalmárok félelemben fogant motivációját azonban csupán érintőlegesen tárgyalja, valahogy így: „A politikai haszonlesők is a félelmet használták ki ellenfeleik diszkreditálására, nem egy esetben erőszakos eltávolításukra. A félelem agressziót szült, amelynek a megdőlt rendszer képviselői mellett olykor vétlenek is áldozatul estek.”¹³ Ständeisky utal végül a szórványosan fellobbanó, a forradalomtól éppenséggel független „zsidó félelemre” is, pontosabban: a zsidó származású honpolgárok félelmi komplexusára.¹⁴ Erre nézve nem szolgáltat azonban empirikus bizonyítékokat. A mondottakon túl elszórtan, és nemegyszer metaforikus értelemben szerepel nála a félelem mint történeti argumentum; ez történik akkor is, amikor a szerző megjegyzi: „A félelem amiatt, hogy a győzelem még nem végleges, s az újabb hatalmi fordulat bosszúhoz vezethet, önmérsékletre készíthette azokat, akik egyébként nem ellenezték a bukott rendszer »bűnöseinek« felelősségre vonását.”¹⁵

Nem lesz tehát haszontalan közelről is szemügyre venni, hogy mennyiben érvényesek a francia események kapcsán regisztrált fejlemények a magyar ötvenhat összefüggésében. A célunk az, hogy *emlékező* tanúvallomások hasznosításával rávilágítsunk: *kik, milyen helyzetekben féltek és mi lett félelmük (cselekvésbeli) következménye.* A történelmi ágensek verbális megszólalásait vizsgálva kívánjuk tetten érni a félelem tényleges múltbeli megnyilvánulásait. Erre pedig külön-

¹² Uo. 433.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo. 400–401.

nösen alkalmasnak tűnik 1956 írásos emlékezete, amivel – egyebek közt – az oral history anyaga szolgál számunkra.¹⁶

A forrás megbízhatósága

A múltbeli félelem adatszerű megragadása különösen nehéz feladat. A történelmi ágensek ezt illető tanúvallomása, az az eset, amikor *expressis verbis* megvallják – valamikori – félelmeik *emlékét*, kézenfekvő kiindulópont lehet a jelenség tanulmányozása során. Vannak azonban e megközelítésnek gyengéi is. Az emocionális történelem kutatásának rákfenéje, hogy a különféle érzelmekkel kapcsolatos fogalmak és kivált az érzelmi állapotokat kifejező szavak jelentése idővel változik. Ezek fokozottan fixálatlan nyelvi kifejezési formák.¹⁷ Ez teszi nehezen megválaszolhatóvá a kérdést, hogy a *forrásokból kihüvelyezhető módon*: ki mikor érez félelmet? Milyen erővel hat a félelemérzet az illető elhatározásaira? Milyen cselekvésre ösztönzi őt vagy talán éppen a passzivitásra való hajlamában erősíti meg? Ezek a kérdések nem, vagy csak hozzávetőleges érvénnyel válaszolhatók meg történeti perspektívában vizsgálódva. A hajdani többség tényleges félelme egészében dokumentálatlan és az utókor előtt ily módon ismeretlen; mások dokumentált félelme pedig, amiről az illetők maguk beszélnek, nem éppen úgy és nem abban az értelemben hatott a történelem folyására, ahogyan azt ma elképzeljük, amikor a saját félelmeink ismeretében közelítjük meg a kérdést.

Ami a forrásanyagot illeti: az 1956-os Intézet Oral History Archivum anyagából összeállított, egyszerre tematikus

¹⁶ Molnár Adrienne – Körösi Zsuzsanna – Keller Márkus: *A forradalom emlékezete. Személyes történelem.* 1956-os Intézet, Bp., 2006.

¹⁷ Barbara H. Rosenwein: *Problems and Methods in the History of Emotions.* Passions in Context, 1, 2010/1.

és kronologikus felépítésű szövegtörzsről van szó, amely 156 személy ötvenhatos emléktárája élénk. Ez a forrás a tisztán emlékezeti jellegű történeti dokumentációnak a történeti megismerést segítő (vagy gátló?) problémáját tűzi napirendre. Az 1956 tavasza és 1957 tavasza közötti évről szóló kései emlékeztetéseket interjúk hívták életre, és e minőségükben egy bizonyos beszédhelyzet lecsapódásai. Az oral historyba foglalt tudás, és a múlt ebből kikerekedő képe, valljuk be, fölöttébb problematikus a ténybeli igazság felől tekintve (erről a kérdéskörrel beszéltünk már elvi síkon a könyv egy megelőző fejezetében). Először is, mert ego-dokumentum, ami azt jelenti, hogy az események által érintett személy (cselekvő, elszenvedő vagy csak szemlélő) perspektívájából szól a múltról. Továbbá: mint afféle emlékezés a múltat nem hamvas eredetiségében, hanem az egyéni emlékezőképesség és persze némileg a kollektív emlékeztetési szűrőjén át közvetíti számunkra. Ez okból nagy szerephez jut benne a válogatás, a tudatos vagy tudattalan *felejtés*, valamint az, hogy mi számítottnak valamikor jelentősnek. Mely utóbbi erősen változik az idő előrehaladtával: ami ma fontosnak tűnik a valamikori múltból, az nem feltétlenül volt a kortársak számára is jelentős történet. S persze a dolgok akkori és mai jelentése sem feltétlenül esik egybe egymással.¹⁸ Ezen túl: az emlékezés instabilitása, hogy ti. a személyes emléktárá (és annak elbeszélésbe szerkesztése) a (személyes életidőn belüli) változásnak is ki van téve, viszonylagossá teszi az oral history „megbízhatóságát”. Közismert, hogy ugyanaz az interjúalany különféleképpen emlékezik még a vele személyesen meg-

¹⁸ A kérdést más alkalommal részletesen tárgyaltam. Gyáni Gábor: *A történelmi tapasztalat fogalmának historizálása*. In: Uő: *Az elvesztett múlt. A tapasztalat mint emlékeztet és történelem*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2010. Különösen 187–189.

történeti eseményekre is, ha más és más időben és különböző helyzetekben beszélünk vele róluk.

Ennek ellenére nem mondhatunk le az oral history forrásanyagának ily értelmű hasznosításáról. Jóllehet kellően tudatában vagyunk a ténynek, hogy az események után nagyjából negyedszázad elteltével vagy a még később előadott emlékeztetések, az oral history- interjúk nem hűen szóltatják meg a valamikori valóságos tapasztalatokat (sem). Figyelembe kell itt venni, hogy az emlékezeti munka és kivált az a kontextus, amiben az emlékezés történik, közvetlenül hatással van magára az emléktárra, és még inkább az emlékek történetbe foglalásának a mikéntjére. Az 1956 leverését követő szigorú megtorlás, az állami terror mindenkiben elültette a mély és már szinte feledhetetlen félelemérzetet, különösen a tényleges és potenciális üldözöttekben, akikkel ezek az interjúk is készültek. Mindennek nyilván megvolt, meg kellett hogy legyen a kivételes (lelki) szerepe abban, hogy az emlékező interjúalanyok hol és mikor idéztek fel félelmet tanúsító emlékeket, és hogy milyen nyomatékkal említették az akkor bennük munkáló félelemérzést. Nem mellékes továbbá az sem, hogy a kötet emlékezői, kevés kivétellel, a forradalomban aktív, a cselekvő történelmi ágensekből kerültek ki és csak egynéhány passzív, megfigyelőként szóba jövő személy emléktárá kapott a kötetben helyet. Végül: 1956 forradalmár, legalábbis a forradalommal szimpatizáló cselekvő aktorai szólalnak meg itt, teljesen hiányzik ugyanakkor a válogatásból az akkori hatalom, az ancien régime embereinek az emlékeztetése. Így, amikor történetesen az ő félelmeikről esik szó, nem ők tesznek erről utólag tanúbizonyságot, hanem azok a velük szembenálló emlékező ágensek, akik az akkori találkozásaik alkalmával szerzett ily értelmű tapasztalataik emlékeit osztják meg az interjú készítőjével és a kései kutatóval.

Ennek ellenére sem mondhatunk azonban le a forrás használatáról, részint azért, mert alig szól értékelhető dokumentum az érzelmek történelmi szerepéről, részint pedig azért sem, mert meggyőződésünk szerint az emóciók emlékezete mélyebben rögzül a tudatban, mint mondjuk a diszkurzív tudatosság. Következésképpen az oral history ez irányú „tényanyaga” kevésbé sínyli meg az időbeli változás dinamikájának roncsoló hatását, így ezt faggatva, érdemben mégis csak megtudható valami a történelmi esemény keltette sajátos lelki állapotokról, és az esemény(ek) menetében játszott szerepéről.

1956 felidézett félelmei

A kötetben szereplő 156 személy emlékezeti megnyilatkozásának tükrében nem túlzás kijelenteni: így vagy úgy mindenki félt 1956-ban. A félelem érzése ráadásul nem lankadt, bárhogya alakultak is az események. Mindenki félt, de nem mindenki félt huzamosan, az átható félelem pedig nem mindenkire hatott egyforma erővel és nem feltétlenül azonos módon verte őket bilincsbe: egyeseket passzivitásra, rejtőzködéssre, másokat ellenben cselekvésre késztetett (valahogy úgy, ahogyan a Nagy Félelem 1789 nyarán mozgásba hozta a francia vidék népét). Nincs tehát e tekintetben szembeszökően nagy különbség a hatalom oldalán, valamint a felkelők körében ható félelemérzet között. Donáth Ferenc személyes emlékei szerint az MDP tömegmozgalmak által sarokba szorított vezetői is rettegtek, miközben letargia lett úrrá rajtuk. „Révai, aki holtápadtan ült az asztalfőn, maga elé meredt, és időnként teljesen összefüggéstelenül az éppen folyó vitához csak annyit szólt: Lőni! Lőni! Lőni!”¹⁹ A rádió ostrománál asz-

¹⁹ Molnár Adrienne – Kőrösi Zsuzsanna – Keller Márkus: i. m. 71.

szisztáló sorkatonasághoz kapcsolódik az az emlékfoszlány, amelynek tanúsága szerint: „a harcokcsiból kihúztak egy tábornokot, remegett a térdé”.²⁰ Másvalaki pedig így emlékezik egy ehhez kísértetiesen hasonló helyzetre: „Látszott, hogy az ávós tiszt rettenetesen meg van ijedve, halálsápadt volt.”²¹

Az interjúkban felidézett emlékek jelentéstulajdonítások, amelyek kizárólag a felkelők szemszögéből láttatják mások, az ellenség félelmét; ennek ellenére megérdemlik a figyelmet. A spekulatív félelemazonosítás hasonló megnyilvánulásának hat az is, amikor valaki előadja a Nagy Imre nevezetes parlamenti beszéde során szerzett akkori benyomásait. „Ott volt velünk szemben ez az álgótikus épület, és azt éreztem, hogy bent az emberek félnek, aminek az egyik jele az volt, hogy eloltották a piros csillagot. Ez magáért beszélt.”²²

Vitathatatlan, hogy a felkelők is féltek, különösen így volt ez az események kezdeti időszakában. Egy, már 1956 nyarán aktivizálódó vidéki középiskolai tanár vallomása szerint: „Azért a félelem is megvolt az emberekben, hogy mit szabad és mit nem.”²³ A vidéki főiskola fiatal oktatója pedig, aki kezdetben vonakodott eleget tenni a hallgatók kérdésének, hogy vegyen részt a tüntetésen, így emlékszik a történetekre. „A hallgatók azt kérdezték: »Csak nem fél, tanárnő?« Tudja, hogy mit jelent egy huszonöt éves embernek, ha azt mondják, hogy fél? Mondtam, hogy nem félek.”²⁴

A félelem légköre – láthatóan – mindenkire hatott, általános közérzet volt. Eleinte a kommunista diktatúra által az emberekbe mélyen beléplántált félelem munkált. Dalos György írja a nagyanyjáról: „Elemi félelem volt benne.”²⁵ Egy

²⁰ Uo. 83.

²¹ Uo. 74.

²² Uo. 64.

²³ Uo. 38.

²⁴ Uo. 138.

²⁵ Uo. 67.

– korábban a hatalom rendfenntartó szerveinél technikus-ként dolgozó – felkelő előadja: 23-án este nem volt mersze hazamenni, mert attól tartott, hogy majd felelősségre vonják. „Egyszerűen attól féltem, hogy elkapnak az ávósok”.²⁶ Az ávósok október 23-át követő páni félelme ugyanakkor magától értetődő. Akiket közülük kórházba vittek, emlékezik egy orvos, egy-két nap múlva rendszerint megszöktek. „Nyilvánvalóan féltek, hiszen a hangulat rendkívül ellenséges volt minden ávóssal szemben.”²⁷ Amire persze meg is volt minden okuk: a felkelők félelme olykor, ahogy Ständeisky Éva is utal rá, atrocitásokra vezetett a régi rend embereivel szemben. A Kilián laktanya részlegvezetőjének, a Nemzetőr Szövetség vezetőjének az emlékei szerint különösen felerősödött ez a félelmi reakció, amikor az oroszok – látszólag – már készültek az országot elhagyni. „A lakosság eléggé félhetett, meg talán vérszomjas is volt egy kicsit, mert állandóan jöttek a bejelentések, hogy hol laknak ávósok.”²⁸ Legalább ennyire féltek a felkelők, beleértve a vezetőiket is. A nemzetőrökről írja egy emlékező az akkori vélt (az emlékezetben megőrzött) tapasztalatai alapján: „Jöttek a Fasornál a harckocsik, megálltak, körülnéztek, és láttam, hogy félnek, nem lőnek-e rájuk valahonnan”. Mint később kiderül, nemzetőrök voltak.²⁹ Mindszenty József is félt a kiszabadítását követően, amiről a rétsági laktanya parancsnoka szól az elsőként hozzá vitt hercegprímásra emlékezve. „Nemsokára jött Pálincás, hogy Mindszenty fél, mert nem tudja, hogy mi lesz vele, menjek át hozzá.”³⁰ És persze féltek az izraelita felekezetűek, vagy azok, akik egyszerűen zsidónak számítottak (erről korábban volt már szó), ahogyan Székelyhídi Ágoston, a debreceni forra-

²⁶ Uo. 90.

²⁷ Uo. 155.

²⁸ Uo. 148.

²⁹ Uo. 165.

³⁰ Uo. 205.

dalmi események egyik vezetője számol be róla. „Az a félelem, amiről a [helyi] rabbi beszélt, kétségkívül rémhírből keletkezett, semmiféle igazságalapja nem volt.”³¹

Félelmet elsősorban a káosz, a rendetlenség, az átláthatatlanság, a kiszámíthatatlanság és a belőlük sarjadó, a velük rendszeresen együtt járó rémhír kelt ilyenkor. Az adott (forradalmi) körülmények között soha nem lehetett biztosan tudni, hogy valójában ki kicsoda, és mit akar egyáltalán: mi történik ténylegesen. A felizgatott tömeg és a vezetői között sem volt mindig biztosítva az összhang ilyen körülmények között, bármikor felborulhatott az együttműködésük, melynek súlyos következményei is lehettek a vezető(k) személyére nézve. Nagy Elek, a Csepeli Központi Munkástanács elnöke, miután Nagy Imrével tárgyalt, és ennek hatására a miniszterelnök pártjára állt, a saját szervezete nevében beolvastatott a rádióban egy megbékélésre felszólító közleményt. Előzőleg azonban nem egyeztetett róla a munkástanács tagságával és annak vezetőivel; így joggal tartott a reakciójuktól. „Azért a félsz bennem volt. [...] Reggel bementem a gyárba, és kértem az üzemi munkástanácsok összehívását. Nem beszéltem semmit, meg voltam ijedve, hogy mint árulót, falhoz állítanak.”³²

A „Nagy Félelem” további lehetséges oka az orosz magatartás tisztázatlansága, a Szovjetunió várható reakciója mindarra, ami Pesten és az országban ekkor történik. Erről feltételezések és álinformációk voltak csupán forgalomban. Heltai György, a második Nagy Imre-kormány külügyminiszter-helyettese említi, hogy a Pesten tartózkodó külföldi diplomaták is féltek. „Az amerikai ügyvivővel is beszéltem telefonon. Az a furcsa dolog történt, hogy nem mertek kimenni az épületből. Az amerikai követség kitűzte a fehér

³¹ Uo. 192.

³² Uo. 198.

zászlót. Én akkor felhívtam az ügyvivőt, megkérdeztem: »Mitől félnek, attól, hogy az új magyar kormány megszállja vagy megszállhatja a követséget?« Azt mondta, nem, de hát itt oroszok vannak.”³³ A rádió november 1-jén kinevezett kormánybiztosa, Széll Jenő emlékezéseiben előadja, hogy amikor Illyés Gyula és Tamási Áron megjelent nála egy szovjetellenes kiáltvánnyal, amit be szerettek volna olvasztatni a rádióban, ő határozott nemet mondott a két író kérésére. Az, hogy a rádióban elhangozzék az *Egy mondat a zsarnokságról*, „az természetes volt [...], mert Rákosit szidhattuk, mint a bokrot. Attól én nem féltem. Mindannyian a Szovjetuniótól féltünk.”³⁴

Összegzés

A forradalmi mentalitást és a forradalmi viselkedést kísérő és teremtő hitek, remények mind összefüggtek a túltengő, egyúttal azonban legyűrni kívánt félelemmel. Már ez okból sem tekinthetjük tehát a félelmet úgy, mint tisztán negatív emberi életjelenséget. S magát a forradalmi kezdeményezést sem intézhetjük el oly módon, hogy az csupán az ellenőrizhetetlen és negatív hajtóerőkre adott ösztönszerű válasz volt. Akkor is ott munkált a félelem, mint az események mögötti hajtóerő, amikor tartózkodó, visszahúzódo magatartás vált egyébként uralkodóvá. És akkor is a félelem dolgozott, amikor a cselekvőképesség a tetőfokára hágott. Nem lenne életszerű azt gondolni, hogy egy csapásra elérhető (lenne) a félelemnélküliség állapota a szabad és önkéntes cselekvés révén: ez utóbbinak az eufórikus hangulat felelt meg 1956-ban, amiről gyakran lehet olvasni ezekben a visszaemlékezésekben is. A váratlan és heves események ugyanakkor

³³ Uo. 174.

³⁴ Uo. 194.

mind a félelemérzetben gyökereztek, hogy megannyi újabb félelmen át gördüljenek tovább a végkifejletükig. Az ismert végkifejlet vetett azután véget 1956 eufóriájának, hogy 1956. november 4-e után visszahozza a kegyetlen állami terror által kiváltott általános félelemérzést. Ez hosszú évtizedekre konzerválja, olykor a tudattalanba temeti a társadalom adott félelmi pszichózisát. 1956 oral historyba foglalt emlékezete rekonstruálja ezeket a valamikori félelemmel teli pillanatokokat és helyzeteket, azok félelmét sem rejtve el a szemünk előtt, akik ennek a félelmekre épített világnak, a kommunista diktatúrának a mielőbbi restaurálásán dolgoztak már ötvenhat előtt, 1956-ban, majd pedig az azt követő években.

A győztesek által újra megszilárdított rend éppúgy telítve volt ugyanis félelemmel, mint ahogy félelem hatotta át a forradalmi rendetlenség kivételes állapotát is. Ez a félelem azonban merőben másfajta cselekvést, másmilyen viselkedést hívott elő, mint amire a mozgalmas forradalmi idők teremtettek példa nélküli átmeneti lehetőséget: a féktelen állami terror által előidézett félelemérzet elvtelen, pragmatikus alkalmazkodást, szervilizmust, folytonos önfeladást, szellemi és morális öncsonkítást követelt a hatalomnak kiszolgáltatottaktól. A forradalom során pillanatok alatt cselekvő erővé transzformált félelempotenciál ezzel szemben a kreativitás, az önmegvalósítás és a személyi felszabadulás forrásaiként kamatoztatta ezt a lelki mozgatórugót.

A múltra emlékezés referenciális hitele, tudjuk, felettébb bizonytalan és erősen kétséges. A valamikori tényleges lelkiállapotok felidézését tekintve azonban megbízhatóbb információforrásnak számít, mint amennyire alkalmas lehet az esemény jellegű tények konstatacióját tekintve. Ezért is hívható segítségül az oral history „tényanyaga” ahhoz, hogy tisztázhassuk a félelem történelemformáló szerepét, amire más forrásokból nem igen derülhet fény.

A kollaboráció titkolt emléke

A múlttal való őszinte számvetés igénye minden olyan esetben ismételt és nyomatékosan felmerül, amikor újabb és újabb ügynök (besúgó) lepleződik le a nyilvánosság előtt. A hatalommal való együttműködésnek olyan sajátos esete ez, amelyet Petain marsall politikai magatartását fogalmi síkra emelve tudatosítottak csupán kollaborációként. A második világháborút megelőzően is gyakran előfordult persze a megszálló államhatalmakkal való kényszerű, bizonyos fókig mindig önkéntes együttműködés, mégsem alkalmazták a kollaboráció kifejezést.¹ Pedig akár Thököly Imrének a török szultánnal a Habsburg hatalom ellenében való együttműködése, akár egy sereg állami tisztviselő állásvállalása a passzív rezisztenciába vonulás helyett az 1848/49 utáni abszolutizmus korában, a kollaboráció minősített esetét valószínűsítette (volna) meg, ha ez időben is létezik már a fogalom.²

¹ A kollaboráció összehasonlító vizsgálatára példa: European Review of History – Revue européenne d'histoire 15, 2 (2008). Special Issue: *Collaboration: A Comparative Perspective*. 109–192. Jellemző, hogy a folyóiratban közölt hat tanulmány kivétel nélkül mind a második világháborúval összefüggő kollaborációra szorítkozik.

² Kivéve persze, ha valaki ténylegesen kollaborált, vagyis rendőrségi besúgóként ténykedett. Vö. Deák Ágnes: *A koronás Wargha. Egy kettős ügynök Kossuth és a császári rendőrség szolgálatában*. Akadémiai, Bp., 2010.; Deák Ágnes: „Zsándáros és policzajos idők” *Államrendőrség Magyarországon, 1849–1867*. Osiris, Bp., 2015.

A kollaboráció szociológiája és pszichológiája különféleképpen értelmezhető; még abban sincs teljes véleményazonosság a kutatók körében, hogy az életnek milyen szféráit érinti közvetlen közelről az együttműködésnek ez a sajátos válfaja. Kollaborálni, értelemszerűen, főként vagy kizárólag az elit szokott, az elit politikai együttműködésére számít ugyanis valamely idegen hatalom az alárendelt nép vagy közösség féken tartása érdekében. Különbséget kell azonban tenni az ideológiai azonosulással alátámasztott kollaboráció, valamint a valamilyen államérdek által igazolt (indokolt) kollaboráció között. Nehéz ugyanakkor éles és egyértelmű határvonalat húzni a kettő között.³ Nem, de legalábbis nehezen vitatható, hogy Horthy Miklós nem volt sem náci érzelmű, sem náci világnézetű politikus; többé-kevésbé jól együtt tudott azonban működni a *raison d'Etat* jegyében Hitler Németországával. Kétségtelen az is, hogy Rákosi Mátyás és társai a legfelső politikai vezetésben nem valamely jól felfogott államérdek, hanem pusztán az ideológiai azonosulás okán váltak (válhattak) a sztálini Szovjetunió teljesen megbízható kollaboránsaivá.

A kollaborációs jellegű együttműködés nem feltétlenül zárja ki a versengést, egyúttal majdnem mindig összefonódik az ellenségeskedéssel.⁴ Az 1930-as, valamint a háborús évek Magyarországon is jól meg lehetett figyelni az egymással konkuráló kollaboráns elitnek egyidejű jelenlétét; a hivatalos, a kormányzó elitet találjuk az egyik oldalon, a potenciális ellen-elit, a fasiszta politikai ellenzék foglalja el a másik oldalt. Ők egymástól eltérő politikai kultúrát testesítettek meg, és éppen ez idézi elő mérsékelt (olykor kieleződő)

³ Stathis N. Kalyvas: *Collaboration in Comparative Perspective*. European Review of History – Revue européenne d'histoire 15, 2 (2008) 109.

⁴ Gyáni Gábor: *Együttműködés, versengés, ellenségeskedés. Társadalom- és kultúrtörténeti megfontolások*. In: Rab Virág és Deák Anita, szerk.: *Együttműködés – versengés*. Gondolat, Bp., 2010. 141–148.

ellenségeskedésüket. Mindeközben komoly versenytársai is egymásnak a hatalom birtoklásáért folyó küzdelemben. Különbségük abban is megnyilvánult, hogy kit tekintettek ellenségüknek és egyáltalán: miként konstruálták meg az ellenség fogalmát. A kollaboráció hivatalban lévő elit letéteményese nem annyira ellenséggé, inkább versenytársként (és bűnbakként) tekintett a hazai zsidóságra, jóllehet idővel ő maga is kezdte ellenséggé kezelni a zsidókat, ami plasztikus módon a jogi diszkriminációjukban nyilvánult meg.⁵ A nyilasok viszont kezdettől kérlelhetetlen ellenséggé tekintettek a zsidókra, és persze még sok mindenki másra, úgy kezelve őket, mint akik egyedüli sorsa a pusztulás, az eltűnés lehet csupán. Ezzel nyomban háborúskodásként, ellenségeskedésként határozták meg hozzájuk fűződő viszonyukat, amely azonban nem tisztán az államérdek megkövetelte taktikus kollaborálás következménye, hanem a mély és ösztönszerű ideológiai azonosulás vitathatatlan megnyilatkozása. A nyilasok egyedüli versenytársa a hivatalban lévő kollaboráns elit volt (és nem a hazai zsidók), amely úgy és azért vált számukra egyre inkább ellenséggé, mert látszólag elárulta a kollaboráció addig közösnek vélt ügyét, a feltétlen németbarátságot.

A magyar történelem későbbi korszakaiból is sok példát hozhatunk az egymással versengő kollaboráns elitek párhuzamosságára. Gondoljunk, egyebek közt, a Rákosi Mátyás versus Nagy Imre által képviselt kommunista hatalmi csoportosulásokra az 1953-at követő években, vagy a Kádár

⁵ A bűnbakképzésről ld. Pók Attila: *A haladás hitele. Progresszió, bűnbakok, összeesküvők a huszadik századi Magyarországon*. Akadémiai, Bp., 2010. különösen 157–213.; Gyarmati György – Lengvári István – Pók Attila – Vonyó József, szerk.: *Bűnbak minden időkben. Bűnbakok a magyar és az egyetemes történelemben*. Kronosz – Magyar Történelmi Társulat – Állambiztonsági Szolgálatok Történelmi Levéltára, Pécs – Bp., 2013.

János és baloldali pártbeli ellenlábasainak megosztottságára az 1970-es évek első felében.

Nincs azonban túl sok értelme annak, hogy a kollaboráció fogalmát leszűkítsük, és egyedül csak a politikai (vagy a többi) elitnek a külső államhatalmakkal való együttműködési készségét írjuk le vele. Az alattvalók ugyanis többé-kevésbé maguk is mindig hozzájárulnak az elit kollaborációja által teremtett, ekként állandóvá tett helyzet megújításához. Ahogyan az író szokimondóan fogalmazott: „A Kádár-korszak egyetértésünkkel folyt (kis óckodásokkal és undorkodásokkal).”⁶ Kérdés persze, hogy ez egyáltalán nevezhető-e kollaborációnak? Külön és alaposan vizsgálandó kérdés, hogy mely ponton éri el az együttműködés adott módja azt a kritikus határt, ami után már egyértelműen kollaborációnak tekintendő? És egyáltalán: milyen formát kell hogy öltjön az együttműködés ahhoz, hogy kollaborációként lehessen róla szólni?

Az együttműködés kényszerű (magyarán: kikényszerített), valamint önkéntes vállalásának a szétválasztása segíthet abban, hogy ezt a kérdést megválaszoljuk; jóllehet ez a megoldás sem vezet teljesen megnyugtató eredményre. Nem vagy csak nehezen dönthető el ugyanis, hogy mikor beszélhetünk kényszerű és mikor önkéntes együttműködésről, hol húzódik közöttük a határvonal? Márpedig éppen egy ilyen distinkció vihetne közelebb az együttműködést megvalósító kollaboráns tettek megfelelő morális megítéléséhez. A morális mérce alkalmazása akkor kerül előtérbe, amikor a diktatúrák bukását követően a kollaboráció egy szempillantás alatt elveszti korábban volt (igazolt) funkcióját és mint merő erkölcstelenség nyer új értelmét. Ha a kollaboráláson „rajtakapott” személy mások számára is

⁶ Esterházy Péter: *Javított kiadás – melléklet a Harmonia caelestishez*. Magvető, Bp., 2002. 123.

hihetően képes „igazolni”, hogy csupán a kényszer vitte rá a ráadásul szerényebb mértékű együttműködésre, ez esetben még lelkiismeret furdalást sem feltétlenül kell éreznie, sőt akár a jó hírnevét is megőrizheti. Ha ellenben „kiderül” róla, hogy önszántából vállalta a hajdani együttműködést és mi több, az elvártnál többet teljesített belőle, akkor nem kerülheti el a kollaboráció bélyegének a viselését. (A kérdés fájdalmas, egyszersmind gondolatgazdag kibontása Esterházy Péter *Javított kiadás* című könyvében olvasható). Ezek a nem vagy csak részlegesen tisztázható kérdések sokakból feszengést váltanak ki akkor, amikor újabb és újabb ügynökök kerülnek nyilvánosságra. Ez a rossz érzés idővel oda vezet, hogy fokozott ambivalencia övezi a közeli múlt ezen emlékeit, közelmúltbeli viselt dolgaink emlékezetét.⁷

A kollaborációként megbélyegzett valamikori együttműködésnek akkoriban volt még racionális indoka, hiszen a *helyzet* – mondhatni – igazolta a szóban forgó cselekedetet. Az akkori világ letűnével azonban a besúgás minden erkölcsi létjogosultságát elvesztette, és egyúttal a „haszna” is semmivé foszlott. Ez a fajta együttműködés a valamikori elnyomó hatalommal egyszerű erkölcstelenségként vagy haszontalanságként pecsételődik meg. A tett megítélésének változó mércéje olykor még a távolabbi múltra visszatekintve is érvényesíthető, sőt érvényesítendő. A Thököly-féle „kollaboráció” lehetséges mai történelmi megítélése példázza ez utóbbi esetet. Amikor a történész elítélően szól a történelmi ágens együttműködéséről (például egy megszálló hatalommal), mert úgymond semmilyen említésre méltó mentséget (magyarázatot) sem talál „árulására”, nyilvánva-

⁷ Gyáni Gábor: *A Kádár-kor a kollektív emlékezetben*. In: *Uő: Relatív történelem*. Typotex, Bp., 2007. 167–184.; Rainer M. János: *Poszt-sztálinizmus és kádárizmus – történelmi diskurzusok*. In: *Uő: Bevezetés a kádárizmusba*. 1956-os Intézet – L'Harmattan, Bp., 2011. 95–148.

ló, hogy a történelmi idő retrospektív látószögét alkalmazza a múlt égető dilemmáinak a megítélésekor. Hiszen a számára jól ismert utótörténet fényében értékel olyan múltbeli döntéseket és magatartásformákat, melyek ágensei (cselekvői) akkor még nem számolhattak a múlt jövőjének az ismeretével. Így jut, így juthat csupán a történész arra a kategorikus véleményre, miszerint az együttműködő (a kollaboráns) történelmi szereplő a rossz oldal (a rossz nagyhatalom) szolgálatába szegődött, ahelyett, hogy a perspektivikusan jó ügy érdekében kooperált volna (ez esetben a Habsburgokkal). Ha történetesen az utóbbiakkal működött volna együtt, akkor nem vált volna a történelem kerékkötőjévé, hanem annak előremozdítójaként tette volna – helyesen – a dolgát.⁸

A történelmi ágens történelmiként kizárólag csak utólag felismert, ekként elismert tapasztalata ritkán vagy egyáltalán nem vág egybe a múlt sajátosan történetírói megítélésével. A múltról mint történelemről szerzett történetírói tapasztalat így a múlt, a jelen és a jövő perspektíváinak kereszteződésében foglal helyet, és ez okból egyiküknek sem felel meg teljes egészében.

A Kádár-korban ügynöki minőségben foglalkoztatott személyek leleplezése, a leleplezést rendszerint követő megrokknyodás és végül a leleplezett ügynök iránt nemegyszer megnyilvánuló szimpátia tömeges kinyilvánítása, különösen, ha az illető neves és megbecsült személy (ez történt Szabó István filmrendező esetében), szoros velejárója a rendszerváltást követő magyarországi közélet mindennapjainak. Felettebb szimptomatikus már az ügynökvádak társadalmi fogadtatása is, amely ezért maga is magyarázatot követel. Ennek szenteljük a figyelmünket.

⁸ Erre a történelmi ítéletre újabb példa: Varga J. János: *A török orientáció változatai Magyarországon*. Wesselényi–Apafi–Thököly, 1663–1683. Történelmi Szemle 2007. 295–296.

A hatalomról szóló fejtegetéseiben kivételesen nagy szerepet juttat Elias Canetti a titok fogalmának, ami, mint írja, „a hatalom legmélye mélyén rejtőzik”.⁹ A hatalom egyik fő ismérve szerinte a titok, a mély és áthatolhatatlan hallgatás. „A hatalmas kiismer, de ő kiismerhetetlen marad. Ő a leg-hallgatagabb. Se az indulatait, se a szándékát nem ismerheti senki.”¹⁰ E tényből vezeti le Canetti a diktatúrák különleges hatalmát is: „A diktatúrák tekintélye jórészt onnan van, hogy a sokaság a titok koncentrált erejét érzi bennük: ez az erő demokráciákban sokszorosan megoszlik és felhígul.”¹¹ A diktatúra lényege, hogy a hatalom titkolózik, mert mindazt elrejt a nyilvánosság elől, amit egyedül csak ő tud: a diktatórikus hatalom ugyanis mindazt tudja, amit titokként elhallgat az alattvalói elől. A demokráciában viszont, állítja Canetti, „mindent ronggyá beszélnek. Mindenki fecseg, mindenki mindenbe beleszól [...], minden eleve köznyilvános”.¹² A demokrácia *per definitionem* „titokhiány”.

A titok és hiánya rendszerspecifikus, sőt magát a politikai rendszert specifikáló tényező, amely sajátos megvilágításba helyezheti az ügynökkérdést, valamint a hozzá fűződő viszonyunkat is. Ha diktatúrában a hatalom természetes lételeme a titok, a titkolózás, akkor nem megengedett, hogy a hatókörén kívül máshol is létezzék titok vagyis titkolózás. Következésképpen mindenki más titka előbb-utóbb az övé kell, hogy legyen. Ez szinte elengedhetetlen a hatalom szilárdságához, sőt a hatalom pusztá léte is azon alapul, hogy rendelkezik-e és mennyire rendelkezik a hatalom mások, az alatta állók, a tőle függők titkainak ismeretével. Ez okból küld a hatalom ügynököket a társadalom nyakára, olyanok-

⁹ Elias Canetti: *Tömeg és hatalom*. Ford. Bor Ambrus. Európa, Bp., 1991. 298.

¹⁰ Uo. 300.

¹¹ Uo. 303.

¹² Uo. 313.

kal árasztva el a féltett titkaikba burkolózó embereket, akik eredetileg maguk is a titkokkal átszőtt társadalom tagjai voltak, és csak mint ügynökök kerülnek át végül a túlsó tér-félre, hogy a hatalom érdekében kifürkésszék embertársaik számukra még (talán) hozzáférhető titkait. A demokrácia teljes hiánya teszi szükségessé és egyúttal kívánatossá az ügynök jelenlétét a világban, lévén, hogy a hatalomnélküliek – a szabad beszéd lehetőségének hiányában – szükségképpen hallgatnak a nyilvánosság színe előtt.

A némaságra kárkoztatott alattvalók, a hatalomnak alávetett társadalom akaratlanul olyan hatalom birtokába kerül azonban ennek folytán, amely semmiképp sem illetné meg egyébként egy hús-vér diktatúrában, ahol egyes-egyedül a hatalomnak van joga hallgatni a saját titkairól. Mivel azonban – demokrácia hiányában – a hatalmon kívüliek is szüntelenül hallgatásra kényszerülnek, furcsamód megtörik a hallgatás diktatúrában „természetes” hatalmi monopóliuma. Ez pedig azzal a paradox helyzettel jár együtt, hogy az alávetettek hallgatása potenciális ellenhatalom látszatát kelti a hatalom szemében, egyszersmind félelmet is vált ki belőle. Ezért kell a hatalomnak kifürkésznie a vésszesen hallgató társadalmat, hogy megfoszthassa hallgatásának „hatalmától”, ami a társadalom hatalomnélküliségének egyenes következménye. Ez az, ami a diktatórikus hatalom számára mintegy parancsoló szükségé teszi, hogy ügynököket állítson munkába, azzal bízva meg őket, hogy fedjék fel a társadalom állítólagos titkait, átjátszva azokat a hatalom kezébe.¹³

Aki titkok után kutat, az kérdéseket tesz fel. Canetti eszmefuttatásának további fontos eleme, hogy ez alkalommal

¹³ Becslések szerint Magyarországon a kommunista uralom négy évtizede során nagyjából 200 ezer beszervezett és aktív ügynökkel számolhatunk. Gyarmati György: *A történelem sóhivatala. Az ügynökkérdés és a múltfeltárás görbe tükre*. Korunk, 2007/9. 21.

is kialakul valamiféle kérdés-felelet beszédhelyzet. „Aki kérdez, az mindig behatol. Ha a kérdés hatalomgyakorlás eszébe, akkor úgy hatol a kérdezett testébe, mint egy kés. Hogy mi lehet a testben, azt tudja a kérdező, de tényleg meglelni akarja, tapintani.”¹⁴ Ha valaki válaszol a hatalom kérdésére, ezzel kiszolgáltatja magát a hatalomnak; ha viszont hallgat, ellenáll a hatalom kényszerének, mert nem adja át számára a saját titkolnivalóját. Különböző válaszok adhatók a hatalom által az alattvalónak feltett kérdésre és nem is feltétlenül a titokra derül majd fény ily módon a kikényszerített beszéd nyomán. Ugyanakkor: „A kérdés-felelet folyamata egy idő múlva a *gúzsba*kötés képzetét sugallja.”¹⁵

A hatalom részéről a társadalomnak az ügynök útján feltett kérdés az emberek identitását firtatja, mert arra vonatkozik, hogy ki vagy te valójában? A titkolni kívánt identitás megosztása a hatalommal arra vezet(het), hogy az ügynök számára rendelt célszemély védtelenül áll a hatalom elnyomó gépezetével szemben, amikor fény derül a titkára. Ez a valóságos tétje az ügynök létezésének és többé-kevésbé eredményes működésének valamely diktatúrában. A hatalom – az ügynök segítségével nélkül – nem kerülhet ugyanis abba a felettebb kényelmes helyzetbe, hogy feltehesse az őt izgató kérdéseket kiszemelt áldozatainak. Ha nincs ügynök, semmi reménye nincs arra nézve, hogy minden titoknak ő legyen az egyedüli tudója.

Az ügynökkérdés azon történész kutatói, akiket nem a leleplezés, hanem a „szöveg társadalmi logikájának”¹⁶ a feltárásával megismerhető helyzet elemzése vezet, rendre kimutatják, hogy az ekként feltároló valóság, a célszemélyek

¹⁴ Elias Canetti: i. m. 293.

¹⁵ Uo. 295.

¹⁶ Gabriella Spiegel: *Történelem, historicizmus és a szöveg társadalmi logikája a középkorban*. Korall, 15–16 (2004. május) 37–69.

titkainak világa roppant képlékeny entitás. Már csak azért is, mert a valóság ennek során kikerekedő képe többnyire vagy kizárólag az ügynöki-hatósági „kérdések” jóvoltából áll(hat) elő. A szóban forgó történészek rávilágítanak továbbá az ügynöki kreativitás kivételesen nagy szerepére is azt illetően, hogy a célszemélyek általuk felfedett titkai végül átkerülnek a hatalom birtokába. Mindez kellő óvatosságra inti (kell, hogy intse) a korszak kutatóit, akik kézenfekvő és kiemelkedően fontos történelmi forrásként támaszkodnak az ügynökjelentésekben foglaltakra.

Farkas Gyöngyi több írásában is foglalkozott az ötvenes évekbeli lajosmizsei kulákügyekkel és a megfigyelési praktikákkal. Tanulmányaiból kiderül, az a valóság, amiről a hatalom (az ÁVH) tudni akart, nagyrészt az ő intenciói szerint eljáró besúgók, a szervezet elvárásainak megfelelni igyekvő ügynökök buzgó munkájának volt az eredménye; ez pedig olyan valóság, a valóságnak az a képe, amely az ügynöki kutakodás (és jelentés) nélkül nem ölthette volna magára a valóság látszatát. Így írja le Farkas a tartói által nagyra becsült ügynök munkáját. „Jellemzéseit nem a szimpla tények részletes felsorolása jellemzi [...], hanem a következtetések és általánosítások kedvelése, illetve az írónak az a szándéka, hogy a megfigyelt személyeket az ÁVH számára könnyen érthető és felhasználható ideológiai-nyelvi panelek segítségével írja le.”¹⁷

A valóság ekként elbeszél, így megalkotott képe a felettek (a tartótiszt és főnökei) kezén tovább formálódik, hogy mindinkább megfelelhessen az ÁVH értelmező, szövegalkotó műhelyeinek kontextusában jelentkező funkciónak. Egy további tanulmányában – gondos szövegelemzést végezve – a szerző nyomon kíséri azt az utat, ahogy az előre kigondolt

¹⁷ Farkas Gyöngyi: *Összeesküvés-történet egy ÁVH-dossziéban*. Századvég, 39, 2006/1. 76.

koncepció politikai bűnesetet teremt, miközben csak lazán épít a valóság elszórt eseményeire. Ez így soha nem történt meg a valóságban, ennek ellenére szemernyi kétség sem fér a hatalom ez ügyben eljáró ágensei szemében a dolog valószínűségéhez; saját ideológiai vakhitük ugyanis a valóságnak egyedül ezt a változatát valószínűsíti.¹⁸

A „miről szólnak és mire használhatók az ügynökjelentések?” kérdésére válaszolva Farkas kijelenti: „Elsősorban az ÁVH, az ügynöki rendszer működéséről, valamint arról, hogy miként próbálja a hatalom uralni a társadalmat, milyennek látja és milyennek akarja láttatni az utóbbit. Sok mindent elárulnak továbbá arról is – hiszen írott forrásokról van szó –, hogy mi módon válik a nyelv a hatalom sajátos eszközévé, valamint, hogy milyen különbségek figyelhetők meg a hivatalos vagy propagandanyelv és a mindennapi nyelvhasználat között.”¹⁹

Egybevág ezzel az is, ahogy Rainer M. János értelmezi az Antall család besúgóinak a jelentéseit. „Az állambiztonság késő Kádár-kori jelentéseiből fennmaradt töredékek úgy ábrázolják Antall Józsefet, ahogyan a hasonló indíttatású és pozíciójú értelmiségieket ebből az intézményből látni szerettek volna. [...] Ezt a képet fragmentumokból, méghozzá jelentések szövegéből állítottam össze [Antal Józsefről]. Az állambiztonsági szervezet láttatta benne célpontját, akinek [...] elügyeletével csupán arról kívánt újra és újra megbizonyosodni, hogy a dolgok rendben mennek. Sokat segített a közvet-

¹⁸ Farkas Gyöngyi: „A moziban sok szépet láttam a termelészövetkezeti csoportokról, és mégis a II. r. vádlottnak hittem”. Egy „kulák-per” és szereplői 1950-ből. In: Horváth Sándor, szerk.: *Mindennapok Rákosi és Kádár korában. Új utak a szocialista korszak kutatásában*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2008. 94–115.

¹⁹ Farkas Gyöngyi: *Ügynökjelentések, kihallgatási jegyzőkönyvek, kérvények. A társadalomtörténet-írás lehetséges forrásai*. Aetas, 21, 4 (2006) 154.

len megfigyelő személyisége, aki azonosulni tudott a megfigyelt meggyőződéseivel, és megértette megbízói elvárásait.”²⁰

S mi az aktualitása ma mindennek? Egyes vélemények szerint a valamikori diktatúra működését érintő ez irányú kutatásnak nincs sem különösebb tudományos értelme, sem érdemi szellemi hozadéka napjainkban. Pontosan így gondolkodott a kérdésről a Kádár-kori múltban egyébként huzamosan megfigyelt Bence György is, aki 2002 és 2006 tavasza között újságcikkek sorában értekezett a témáról. Egy alkalommal például kifejtette: a terror késő Kádár-kori enyhülésével, továbbá az ideológia primátusának a fokozatos halványulásával a „látszattól mindinkább valóság lesz. Egyre könnyebb úgy éreznie a politikától magát távol tartó embernek, hogy neki nincs is köze a kommunizmushoz. De amíg a rendszer fennáll, valójában senki sem tudja teljesen függetleníteni magát [tőle]. Mindenkinek meg kell kötnie a maga kompromisszumait. Mindenkiiben marad valami rossz szájíz. Mi következik mindebből? Talán az, hogy mindenki egyaránt felelős mindenért? Hogy nincs különbség az alattomos spicli és a szemünk láttára működő párttitkár között? Nem szólva az egyszerű civilről. Semmiképpen.” Majd kijelenti: „nem ártana valamivel több empátia”.²¹ Idézett nézetét egy, a lapnak egy évvel később adott interjújában már finomabbra hangolta, a véleményét nem vonta azonban vissza.

²⁰ Rainer M. János: *Jelentések hálójában. Antall József és az állambiztonság emberei 1957–1989*. 1956-os Intézet, Bp., 2008. 258–259. A források és az általuk referált valóság közvetlenül nem mimetikus kapcsolatát esettanulmányok sorában bizonyítja, Takács Tibor: *Esemény, emlékezet és a múlt megkonstruálása: Gyón, 1956*. december 10. In: Okvát Imre, szerk.: *ÁVH – politika – 1956. Politikai helyzet és az állambiztonsági szervek Magyarországon, 1956*. ÁSZTL, Bp., 2007. 155–178.; Uő: *Szövegek, tények, stratégiák. A történelem és forrásai*. Budapesti Könyvszemle 20, 4 (2008. Tél) 353–362.

²¹ Bence György: *Miért nem szerettük a kései kommunizmust? Népszabadság* 2005. március 12.

Bence gondolatmenetének egyik eleme érinti magát a „mindennapi kollaborációt”, a társadalom átlagembereinek a hatalommal való szoros vagy laza együttműködését is. Ha ezt komolyan mérlegre teszünk – fejtegeti Bence – az csökkenti a kollaboráció erkölcsi megítélésének egyébként súlyos voltát. Nem foglalkozhatunk ezzel a kérdéssel érdemének megfelelő módon, el kell azonban ismernünk, hogy a diktatúra hétköznapi működése valóban nem ítélt meg csupán moralizáló módon. A modern politikai diktatúrák, melyek kezdetben rendszerint mozgalmi jelleggel törnek utat maguknak, és csak egy idő múlva szilárdulnak (konszolidálódnak) államrenddé, ekkor többnyire már nem szorulnak rá a politikai fanatikusok támogatására, akik vakhite és megingathatatlan hűsége nélkül létre sem jöhetne egyetlen modern diktatúra sem.²² A totalitáriánus politikai (állami) berendezkedést előkészítő aktív tömegmozgalmi szakasz lezárultával, amikor a diktatúra napi újratermelésének rutinszerű mechanizmusa kiszorítja az állandó és túlfűtött mozgalmi kreativitást, a társadalom folytonos mobilizációját, szükségképpen előtérbe kerülnek a rendszerrel csupán lojális, a „nem fanatikus”, a nem hívó” társadalmi magatartásformák. S éppen ez felel meg a legtöbb beszervezett ügynök lelki és társadalmi karakterének is.

A modern diktatúrák egyik fő jellemző vonása a személyiség és a személyesség erőteljes és hathatós (intézményes) korlátozása, a teljes eltörlésére irányuló hatalmi törekvés állandósága. Ezt hivatott szolgálni a közösségi lét kényszerabroncsainak szorosra fűzése, a kollektív elvárások „totalizálása” az élet legapróbb és legintimebb dolgaiban is. A mindennapi élet analitikus fogalmával operáló történeti

²² Az „igaz hívó” társadalmi típusának a megragadásához vö. Eric Hoffer: *A fanatizmus természetrajza. Gondolatok a tömegmozgalmakról*. Ford. Doubravszky Sándor. Bagolyvár, Bp., 1999.

irodalom sikerrel ragadja meg – a 20. századi diktatúrákat vizsgálva – azon szociológiai és szociálpszichológiai kényszermechanizmusok működését, amelyek felelősek a nácivá vagy a homo szovjetikusszá váló új embertípus kialakulásáért.²³ A nácivá lett német társadalmat kutató Peter Fritzsche szerint: „A harmadik birodalomban az emberek mindig »kényszerített önkénteseknek« érezték magukat, és egyszerre esik a hangsúly itt a két szó mindegyikére, tekintve, hogy a náci Németországban a beleegyezés és a szolgálai meghunyászkodás egyidejűleg strukturálta a mindennapi életet.”²⁴ E valóban sajátos egyvelegnek rajzolja plasztikus képét az újabb német prózairodalomban Martin Walser.²⁵

Komoly ellenérvek is felsorakoztathatók azonban azzal szemben, amit nálunk Bence György fogalmazott meg hatásos módon az ügynökügyek mellőzhetőségével kapcsolatban. Az ellenérvek így szólnak. 1. Az ügynöki tevékenység a kollaboráció összes fajtája közül a legalattomosabb, mert a titokban elkövetett (és végig aggályosan leplezett) árulás minősített esete. Az ügynök ugyanis soha sem lepleződhet le az őt e minőségében alkalmazó rendszer fennállásakor, utólag pedig nem kevés joggal remélheti, hogy végül megússza a nyilvános leleplezést. Az ügynök szinte soha sem szembe-sül árulása lehetséges társadalmi fogadtatásával, és nem is kell emiatt soha sem szégyenkeznie. Holott épp a „kötelező” szégyenérzet lenne számára az egyedül szóba jövő bünte-

²³ Például: Peter Fritzsche: *Life and Death in the Third Reich*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2008. Ld. még. Claudia Koonz: *The Nazi Conscience*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003.; Horváth Sándor: *A mindennapi szocializmus és a jelenkortörténet. Nézőpontok a szocialista korszak kutatásához*. Századvég, 40, 2006/2. 3–30.; Apor Péter: *A mindennapi élet öröme*. In.: Horváth Sándor, szerk.: *Mindennapok Rákosi és Kádár korában. Új utak a szocialista korszak kutatásában*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2008. 13–49.

²⁴ Peter Fritzsche: i. m. 55.

²⁵ Lásd mindenekelőtt Martin Walser: *Szökőkút*. Európa, Bp., 2004.

tés. Erre vajmi kevés azonban az esély: ügynöki ténykedése idején eleve nem válhatott mindez tudott dologgá, később pedig viszonylag kevesekről derül ki hitelt érdemlő módon a valamikori besúgó tevékenység ténye.

2. Mindaddig, amíg nem lepleződik le mindenki, aki valaha ügynökként ténykedett, amire persze kevés az esély, változatlanul hat és rontja a levegőt a diktatúra kártékony szellemi-erkölcsi hagyatéka. Az ügynökök kilétének felderítésével lehet (lehetne) végérvényesen felmondani a titok hatalmi kisajátításának még nem is oly rég szokványosnak ható intézményes gyakorlatát, amely azért lehet ma is érvényben, mert a szóban forgó titok tekintélyes része ott lappang az archívumok mélyén (és az egyéni emlékezetek rejtett zugában). Ha nem igyekszünk megismerni a múltbeli diktatúra mélyen titkolt tényeit, akkor nem ismerjük el jogoszerű igénynek a valamikori kárvallottak információs kárpótlását sem. A múlt, helyesebben a mi múltunk így továbbra sem válik a sajátunkká, hanem azok fennhatósága alatt marad, akik egyszer már teljhatalmat szereztek felettünk. S történik mindez akkor, amikor a titkosságok összefüggő rendszerét egy ideje már felváltotta a „mindent ronggyá beszélés” demokráciája. Ha kell egyáltalán elvi kinyilatkoztatás az ügynökügyek nyilvánosság elé bocsátásának igazolására, akkor a fenti két érv szól elsősorban mellette.

A kommunista múlt és közelebbről a Kádár-kor emlékezeti utóéletének egyik vetülete csupán az, amit az ügynökügyek mai nyilvánossága képvisel.²⁶ Ennek szorosan vett forrás helye az 1997-ben létesített Történeti Hivatal, melyet a 2003. évi III. törvény Állambiztonsági Szolgálatok Levéltárává alakított át, ahol a volt állambiztonsági szervek iratait őrzik

²⁶ A kérdésről bővebben: Horváth Sándor, szerk.: *Az ügynök arcai. Mindennapi kollaboráció és ügynökkérdés*. Libri, Bp., 2014.

és bocsátják a kutatás rendelkezésére.²⁷ Az ÁBTL a poszt-kommunista országok többi hasonló intézményéhez – a német Gauck Intézethez, vagy a lengyel Nemzeti Emlékezet Intézethez – fogható módon vált a kommunista kort illető emlékezet kiemelt terévé, egyfajta emlékezeti helyé: az itt őrzött és a kutatás rendelkezésére bocsátott dokumentumok a pusztá létezésükkel is a kommunista diktatúra valamikori valóságára emlékeztetnek. Már ezért sem csodálkozhatunk tehát azon, ha ezeknek az iratoknak a nemrég még olyannyira féltett titkaihoz való hozzáférést szüntelenül gátolják a múlttal való őszinte szembenézést nem éppen pártoló kormányok, jóllehet ez mélyen sérti az információs önrendelkezési jog szabad érvényesülését.²⁸

A kommunista diktatúra emlékezetét további vetületekben is érdemes lenne kutatni. Minden ilyen történeti vizsgálat számára önként adódik az oral history módszerének alkalmazása, ami megmutathatja számunkra a múlt egyéni és ez alapon összegyűjtött (collected) emlékezeti világát.²⁹ További jó lehetőségeket rejt még magában a közbeszéd

²⁷ *Beszámoló az Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára első csonka évének tevékenységéről* (2003). Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára, Bp., 2004.

²⁸ Kenedi János: *K. belügyi iratfelmérő jelentése a kastélyból*. Magvető, Bp., 2000. Különösen 77–114.

²⁹ Molnár Adrienne, vál., összeáll.: *A „hatvanas évek” emlékezete. Az Oral History Archívum gyűjteményéből*. 1956-os Intézet, Bp., 2004.; Kovács Éva, szerk.: *Tükörszilánkok. Kádár-korszakok a személyes emlékezetben*. MTA Szociológiai Kutatóintézet – 1956-os Intézet, Bp., 2008.; a transznacionális kutatás produktuma: James Mark: *The Unfinished Revolution. Making Sense of the Communist Past in Central-Eastern Europe*. Yale University Press, New Haven, 2010. A területen folyt kutatások egyes posztkommunista országokban: Daniela Koleva: *Histoire orale et mémoire du communisme*. Divinatio. Studia Culturologica Series. Vol. 27, Spring-Summer 2008. Sofia, 2008. 211–225.; Adam Hudek: *Twenty Years Wasted? Constructing a Narrative of 1989 in Slovakia*. In: Adam Hudek et al., ed.: *Overcoming the Old*

vallatása,³⁰ a felejtetési politika³¹ és a reprezentációk (az emlékművek) vagy a reprezentációs médiumok (múzeumok) elemzése,³² netán a történelmi tudás (a történelem ismeretének) szociológiai feltérképezése.³³ Mi ezúttal a „habitualis emlékezet” fogalmával³⁴ kifejezett magatartási és érzelmi mintázatot ragadtuk meg úgy, hogy az ügynökök körül keletkezett diskurzusokat hasznosítottuk hozzá forrás gyanánt.

Borders. Beyond the Paradigm of Slovak National History. Institute of History SAC, Bratislava, 2013. 167–178.

³⁰ Gyáni Gábor: *A Kádár-kor a kollektív emlékezetben.* In: Uő: *Relatív történelem.* Typotex, Bp., 2007. 167–184.

³¹ Pótó János: *Emlékművek útja: A Szoborpark története.* In: Gyáni Gábor – Pajkossy Gábor, szerk.: *A pesti polgár. Tanulmányok Vörös Károly emlékére.* Csokonai, Debrecen, 1999. 209–226.

³² Apór Péter: *Hitelesség és hitelenség: emlékezet, történelem és közelmúlt-feldolgozás Kelet-Közép-Európában.* Korall, 41, 2010. 159–183.; Veera Rautavuoma: *Liberation Exhibitions as a Commemorative Membrane of Socialist Hungary.* University of Jyväskylä, Jyväskylä, 2011.; Péter Apór: *An Epistemology of the Spectacle? Arcane Knowledge, Memory and Evidence in the Budapest House of Terror.* Rethinking History, 2014.

³³ Vásárhelyi Mária: *Csalóka emlékezet. A 20. század a magyar közgondolkodásban.* Kalligram, Pozsony, 2007. 126–163.

³⁴ Paul Connerton: *How Societies Remember.* Cambridge University Press, Cambridge, 1989. 72–105.

Az európai kollektív emlékezet állása és perspektívái

Kimerítettük vajon a történelmi emlékezet fogalmát azzal, hogy áttekintettük az egyéni, a csoportszintű (a közösségi, a társadalmi), valamint a nemzeti emlékezet toposzait, a megrázó történelmi tapasztalatokra adott egyes válaszreakciókat? Minden bizonnyal nem, hiszen mélyen hallgattunk a transznacionális, a globális vagy kozmopolita emlékezetéről, amely az európai öntudat és identitás alapját képezheti a közeli jövőben. Kérdés persze, hogy van-e és elképzelhető-e egyáltalán olyan identitáskonstrukció, amely nem magukra a nemzeti (vagy szubnacionális) „társadalmi keretek”-re épül? Az „európai identitás” fogalma nem egy már eleve létező konstrukciót ír le, hanem programot rejt inkább magában, annak a programját, hogy megteremtődjék végre az EU közösség tagjait mentálisan egymással összefűző azonosságtudat. A feladat egyszerűnek tűnik: a hagyományos nemzeti azonosságtudatokat olyan identitáskategóriával kell kibővíteni, melynek birtokában „európai szellem” vezet immár a gondolatainkat és a tetteinket. Sokan abban látják a megoldást, hogy a politikai diskurzus, az iskolai nevelés és a szüntelenül bővülő személyes tapasztalatok előbb vagy utóbb meghozzák gyümölcsüket e téren (is). „A valószínűségi helyzet azonban – mint rendesen – korántsem ilyen

egyszerű és felhőtlen.”¹ Miért? Nem másért, mert Pataki Ferenc meggyőződése szerint: „A *nemzeti azonosulás* egyike a legmélyebben gyökerező identitáskötélékeknek.”² Hiszen, fejtegeti tovább a szerző, a nemzeti identitás az emberi személyiség „archaikus alaprétegeire épül”, ahhoz igazodik. Következésképpen: „Magasrendű és differenciált kognitív teljesítményeink nem szüntetik meg ezeknek az ősi mintáknak az érvényét, csupán bonyolultabb szabályozórendszerbe illesztik őket, beleértve a *kulturális és erkölcsi* értékítéleteket és a normatív rendet is.”³

A nemzeti identitás e naturalisztikus meghatározása nem magyarázza meg azonban, hogy miért *csak* a nemzeti közösség vagy az egyes etnikai csoportok épülhetnek rá a személyiség archaikus lelki alaprétegeire, melyek „az emberi pszichikum és az agy filogenetikailag korai rétegeiben vannak lerögzítve”.⁴ Ez a fogalmi megközelítés ráadásul azzal a veszéllyel is együtt jár, hogy reflektálatlanul magáévá teszi a nacionalista gondolkodás logikáját, amely a természeti állandóság jegyével szereti felruházni a közösségi identitás nemzeti változatát. Ez pedig azért félrevezető elgondolás, mert implicit módon feltételezi, hogy a nacionalizmus – történeti adottságként – biztos támaszkodhat a modern nemzet adott kulturális és öntudati elemeire, melyek mozgósításával viheti keresztül a nemzetállam-építés politikai programját. Ezt a felfogást leginkább a nemzetelméletek etnoszimbolista néven ismert iskolája vallja magáénak.

A történelemnek és az emlékezetnek ilyesfajta közvetlen egybemosása homályban hagyja azonban azt a kérdést,

¹ Pataki Ferenc: *Az európai identitás kérdőjelei*. In: Uő: *A varázsát vesztett jövő*. Noran, Bp., 2011. 17.

² Pataki Ferenc: *Nemzeti tudat – nemzeti érzület*. In: Uo. 13.

³ Uo. 12. A koncepció bővebb kifejtéséhez vö. Pataki Ferenc: *Nemzet és baloldal*. Noran, Bp., 2015. 21–63.

⁴ Pataki Ferenc: i. m. (2011) 12.

hogy mi a kollektív emlékezet *tényleges funkciója* a történeti módon létező modern nemzet (nemzetállam) életében. Ha úgy tüntetjük fel magát a nemzeti identitáskonstrukciót, mint ami mélyen benne gyökerezik az ember lelki alapkonzitúciójában, vagyis természetes emberi adottságunk, akkor visszaigazoljuk a nacionalista mitológia azon „alapigazságát”, mely szerint a nemzet az identitás természetől adott vonatkoztatási kerete, vagyis: állandó antropológiai adottság. Ezzel nyomban fel is adjuk a nemzet és a hagyomány, a nemzeti és a másfajta közösségi identitások között fennálló viszonyok történetiségének a jól megalapozott (historista) elvét, felcserélve azt a történelem nacionalizmus által szuggerált mitologikus (nemzeti) képzetével.⁵

A közösnek tételezett történelmi emlékezet talapzatán nyugvó európai identitás (majdani) lehetőségét latolgatva az első pillanatban szakítanunk kell minden ilyen „pszichikai determinizmust” sugalló felfogással. Egy pillanatig sem gondoljuk azonban, hogy botcsinálta szociálpszichológusként racionálisan meg tudnánk cáfolni a Pataki tolmácsolásában idézett tudományos feltevést. Így nem többre, arra vállalkozunk csupán, hogy áttekintjük az utóbbi másfél évtized tudományos diskurzusát, amely egy újonnan megte-remtendő, sőt talán már keletkezőben is lévő közös európai öntudat és történelmi emlékezet problémáját járja körül.

A holokauszt „európaizálásának” kánonja

Nem mindenki ért egyet azzal, ami mellett Anthony D. Smith látszik letenni a voksát, hogy a globalizáció semmiképp sem teremthet magának egy különálló identitást,

⁵ Christian Geulen: *Identity as Progress – The Longevity of Nationalism*. In: Heidrun Friesse, ed.: *Identities. Time, Difference, and Boundaries*. Berghahn Books, New York, 2002. 227.

hiszen ezzel romba döntené a kollektív emlékezet egész világát; márpedig az utóbbi hiányában semmilyen csoport-identitás sem jöhetne létre. Daniel Levy és Natan Sznajder, a határtalan európai emlékezet toposzának ismert teoretikusai „megdöbbenően történelmietlennek” találják Smith e kérdésben képviselt álláspontját, amit szerintük a nemzetfejlődés és a nacionalizmus ismert keletkezési körülményei sem támasztanak alá. A hagyományok kitalálásának a modern nemzetállamok kialakulásában játszott szerepét szem előtt tartva ki lehet ugyanis jelenteni, hogy a nem a face-to-face jellegű emberi kapcsolatok bázisán nyugvó közösségek rendszerint csak mesterséges úton hozhatnak létre a maguk számára külön csoportidentitást. Nem csoda persze, ha Anthony D. Smith – az etnoszimbolista nemzetelmélet hirdetője – olyan képződménynek állítja be a nemzeti identitást, mint amely képes a történeti folytonosság erejével hatni. A Smith-el éles vitában álló konstruktivista szemlélet képviselői viszont (Levy és Sznajder is az utóbbiakhoz húz) már magát a nemzetállamot is mesterséges alakulatlak tekintik, olyasvalaminek, amely a modern iparfejlődés és a kulturális homogenizáció eredményeként (E. Gellner), és/vagy a modern kommunikációs viszonyok akaratlan következményeként (B. Anderson) jött létre. Anderson szerint a „nyomtatás forradalma” volt a döntő hajtóerő; az annak nyomán előálló és széles körben terjesztett reprezentációk tömeghatása nélkül nem is képzelhetjük el a nemzet mint „elképzelt közösség” intézményes valóságát.⁶ Mivel a nemzetállam is annak a folyamatnak valamikori produktuma, melyben reprezentációk szolgáltak az emberek érzelmi befolyásolására, így segítve őket hozzá egy új csoportidentitás elsajátításához, semmilyen elvi (sőt: történeti) megfontolás sem hozható fel

⁶ Vö. Gyáni Gábor: *Nemzetelméletek és a történetírás*. In: *Uő: Nép, nemzet, zsidó*. Kalligram, Bp., 2013. 73–112.

az ellen, hogy ne lehetne ma is reprezentációkkal új identitásokat teremteni, olyanokat, amelyek a nemzetnél magasabb szintű társadalmi integrációk keletkezéséhez kellenek. Ahogy Anderson egy helyen megállapítja – idézzük Levy és Sznajder egyik megjegyzését – „a mára agyonbecsmérelt média állította elő a szükséges [nemzeti] szolidaritást a képek és szavak állandó ismétlésén keresztül. [...] A nemzetállam idejében a sajtó volt a központi intézmény, a globalizáció korában pedig az elektronikus média játssza az ennek megfelelő szerepet. [...] Az [így keletkezett] új identitás nem felváltja a régit, hanem átalakítja azt: ugyanúgy, mint a nemzetépítés során.”⁷ Ez rejlik tehát annak mélyén is, hogy a két háború között komoly népszerűségnek örvendő kultúrkritikai diskurzus nagy előszeretettel varrta a kortárs művészi reprezentációk és tudományos diskurzusok nyakába az európai világ akkori állítólagos krízisét.⁸

Egyes szociológiai (szervezetpszichológiai) érvek is támogathatják az utóbbi tézist. Az emlékezet hordozói egyaránt kikerülhetnek egyénekből, csoportokból, a nemzeti kormányokból vagy épp a nemzetfeletti intézményekből.⁹ Az első három szereplő kiléte magától értetődőnek látszik, ezért kár is több szót fecsérelni rájuk. Az utolsóként említett aktor azonban megérdemli a külön figyelmet.

⁷ Daniel Levy – Natan Sznajder: *Határtalan emlékezés. A holokausz és a kozmopolita emlékezet kialakulása*. In: Szász Anna Lujza – Zombory Máté, szerk.: *Transznacionális politika és a holokausz emlékeztörténete*. Befejezetlen Múlt Alapítvány, Bp., 2014. 153.

⁸ Az említett felfogás egyik jellegzetes megnyilatkozása: Johan Huizinga: *A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Bp., 1938. Különösen 76–80, 161–171.

⁹ Konrad H. Jarausch: *Nightmares or Daydreams? A Postscript on the Europeanisation of Memories*. In: Małgorzata Pakier – Bo Stråth, eds.: *A European Memory? Contested Histories and Politics of Remembrance*. Berghahn Books, New York, 2010. 312–314.

Az európai nemzetállamok 20. század végi, 21. század eleji egyre szorosabb gazdasági, jogalkotási és külpolitikai kooperációja és integrációja nem vonja maga után automatikusan a kulturális egységesülés párhuzamos folyamatát. Ez pedig azt eredményezi, hogy az Európai Unió brüsszeli központja olykor maga lép fel kezdeményezőként ennek a kívánatos kulturális-szellemi egységnek az előmozdítása érdekében. Így, egyebek közt, kezdeményezi az integráció ügyét dokumentáló európai múzeum felállítását vagy számos más európai emlékezhely létesítését. Mindezek figyelemre méltó eredménye volt, hogy Göran Persson svéd miniszterelnök – bizonyos előzmények után – 2000. január 27-én közös tanácskozássra invitálta Stockholmba tizenhat ország képviselőit (köztük tizenhárom akkori és jövőbeli EU tagországgal). Az összejövetel eredményeként közösen elfogadott ún. Stockholmi Nyilatkozat deklarálta: „Helyénvaló, hogy ez, az új évezred első nemzetközi konferenciája elkötelezi magát arra, hogy a keserű múlt talajába vesse a szebb jövő magvait. Együtt érzünk az áldozatok szenvedéseivel, és ihletet merítünk a küzdelmükből. Feladatunknak érezzük, hogy emlékezzünk az elpusztult áldozatokra, tiszteletünket fejezzük ki a még velünk lévő túlélőkkel szemben, és megerősítsük az emberiség kölcsönös megértésére és igazságosságra való törekvését.”¹⁰ A tanácskozást megelőzően, még 1998-ban létrejött a Nemzetközi Holokauszt-oktatás-, emlékeztet- és kutatás munkacsoport (The International Task Force on Holocaust Education, Remembrance and Research, röviden ITF), amely a szóban forgó konferencia megszervezésével lépett elsőként a szélesebb nyilvánosság elé. A szervezet működése elé kitűzött cél abban állt, hogy segítse átalakítani

¹⁰Idézi: Aleida Assmann: *A holokauszt – globális emlékeztet? Az új emlékeztetőközösség kiterjedtsége és korlátai*. In: Szász Anna Lujza – Zombory Máté, szerk.: i. m. 171–172.

a holokauszt emlékét kulturális emlékeztetté. Ezt az is sürgeti, hogy olyan történelmi korban járunk, amikor az esemény kommunikatív emlékezete lassanként kezd kiveszni. További célként azt is kitűzték még, hogy a nemzetfeletti emlékezeti közösség ügyét előmozdítandó a szervezet hozzon létre egy külön intézményi háttérrel ténykedésének a megkönnyítésére. Ennek jegyében nyilvánította a Brüsszelben ülésező Európai Parlament 2005. január 27-én Auschwitz felszabadításának napját a holokauszt európai megemlékezési napjává, és egyúttal határozatot fogadott el az európai antiszemitizmus visszaszorításáról is. Ez azt jelentette, hogy az EU tagországainak (és minden, az EU-ba belépni kívánó országnak) kötelezővé tették a holokauszt megemlékezés törvénybe iktatását, valamint a megemlékező szertartás évenkénti megtartását.¹¹ Ezeket az itt ismertetett fejleményeket értékelve joggal jegyzi meg Aleida Assmann, hogy a „huszadik század vége felé egyre több országban ismerték el és támogatták kulturálisan a holokauszt-túlélők egyéni emlékeztetét médiareprezentációk, tudományos kutatások, emlékművek, múzeumok, emlékhelyek és megemlékezések keretében. 2000 körül új fejezet kezdődött a holokauszt emlékeztetéstörténetében az ITF kezdeményezésével, mely megerősítette a kiterjedt hálózattal, szabványosított oktatással, valamint összehangolt politikai célokkal rendelkező, *nemzeteken átívelő emlékeztetőközösség* infrastruktúráját.”¹²

Sürgető igény mutatkozik tehát bizonyos transznacionális szervezetek részéről az európaizáció „harmadik hullámának”, a kulturális egységesülés folyamatának a felgyorsítá-

¹¹Uo. 172.

¹²Uo. 173. Kiemelés tőlem. A holokauszt emlékeztetének szentelt emlékművekről és múzeumokról nemzetközi áttekintést ad: Dan Stone: *Emlék, emlékművek és múzeumok*. In: Kovács Mónika, szerk.: *Holokauszt: történelem és emlékeztet*. Hannah Arendt Egyesület – Jaffa, Bp., 2005. 323–341.

sára.¹³ Ami elsőként a közös európai emlékezet fogalmának kimunkálását és általánossá tételét írja elő kánon módjára. Fogas kérdés ugyanakkor, hogy mi alkothatja, vagy minek kellene alkotnia ezen új kánon történelmi referenciáját, és miként tehető az a (közös) európai identitás gondolati és érzelmi tartópillérévé?

Negatív múlt – pozitív „európaiság”

Ami az első kérdést illeti: növeli a feladat nehézségét, hogy a 18-20. században szerte Európában (és talán a földrész határain kívül máshol is) a nemzetállamok területéhez kötött hatalmi és társadalmi entitásokban látszott testet ölteni a történelem. Ezért is lehet nagy meggyőző erővel beszélni nemzeti identitásról úgy, mint a modern kor egyedül életrevaló *Gesellschaft* jellegű csoportidentitásáról. Ha, ennek ellenére, valaki mégis elképzel magának egy lehetséges európai történelmet a hozzá tartozó identitással együtt, akkor csak úgy adhat értelmet Európa eme „kiagyalt” fogalmának (Eric J. Hobsbawm), hogy a földrésznek a világtörténelemben korábban játszott üdvöztető szerepét helyezi előtérbe. Ehhez a lényegében hegeli szellemben fogant felfogáshoz tartja magát Hobsbawm is, amikor az összeurópai történelemnek arról a sajátyszerűségéről értekezik, amely egyszer alapját képezheti a kiagyalt Európa-fogalom bensővé tételének. Mint írja, Európa e fogalmának „nem valamely földrajzi térség vagy emberi közösség [a tárgya], hanem egy folyamat. Európa átalakulása és a világ Európa általi átalakítása nélkül nem létezne egyetlen, összefüggő európai történelem. Ebben az értelemben az az Európa, amely ilyenként van tudatában magának, és többé-kevésbé átfedi a kontinentet,

¹³Vö. Klas-Göran Karlsson: *The Uses of History and The Third Wave of Europeanisation*. In: Małgorzata Pakier – Bo Stråth, eds.: i. m. 38–40.

először nyilván csak az Újkorban, mondjuk a 17. században létezik, amikor az állami politika és a tudományos kultúra szekularizálása háttérbe szorította a kereszténységen belüli összeütközéseket.”¹⁴

Nem véletlen azonban, hogy a közös európai történelmi emlékezet mai konstruálási fonyamata *nem* a Hobsbawm által javasolt úton halad előre. Abban téved Hobsbawm, hogy a nacionalizmus korát (a 19. századot) közvetlenül megelőző időszak európai historikumát társítani lehet vagy kellene Európa de-territorializált történeti fogalmához. Valójában az az európai történelmi konstelláció képezheti csupán ennek az új közös európai öntudatnak és kollektív emlékezetnek a referenciáját, amely a nemzetállamok Európájának szétesését, és nem az, amely a nemzetállamok Európájának a valamikori létrejöttét készítette elő. Az utóbbi elsősorban a 20. századhoz, egy olyan történelmi időszakhoz kötődik, amely – furcsa paradoxonként – a szélsőséges, a szinte paroxizmussá fokozott nacionalizmusok, a xenofób sovinizmusok kora is volt egyúttal. S éppen ez a dolog nyitja. Már az első világháború kapcsán is kiviláglott, hogy milyen, szinte világméretű (kulturális) homogenizáció táptalaja lehet a negatív európai múlt imázsa; ezt a kérdést egy korábbi fejezetben már elemeztük. A negatív (európai) múlt újabb „becses” darabja a második világháború, benne a zsidó holokauszttal és fontos következményével, a dekolonizációval. Azért tűnik paradoxnak a negatív európai közelmúlt ily értelmű mai – emlékezeti – utóhatása, mert bár az első világháború a szélsőséges nagyhatalmi (olykor birodalmi érdekekkel párosuló) nacionalizmusokban gyökerezett, ráadásul utóhatásában egy, a korábbiaknál is széttagoltabb nemzetállami európai rendet erősített meg, távolabbi és

¹⁴E. J. Hobsbawm: *Mi értelme Európának?* 2000, 1997, május. 8.

nem szándékolt következményeiben viszont az egyre globálisabb történelmi világot látszik előre vetíteni.

A napjainkban születőben lévő (élénken propagált) új európai öntudatot ahhoz a negatív múlthoz szokás leginkább kötni, melyet a náci Németország által kirobbantott háború, és a németek által elkövetett szörnyű emberirtás testesít meg. Megjegyzem: a náci ideológia és politikai propaganda szintén Európa újjáteremtését hirdette akkoriban a bolsevik (és a zsidó plutokrata) Európával szemben meghirdetett harcában. Nem mellékes az sem, hogy a német náciizmus – saját világhódító politikáját – szorosan összekötötte a módszeres és totális zsidó népirtással, amit új elvi alapokra is igyekezett helyezni, amikor az „európai” civilizáció újraértelmezett *teológiai* (mitológiai) színezetű gondolatához folyamodott. Az utóbbival a faji mivoltában elképzelt tiszta árja németek osztatlan (világ)uralmát kívánta eszmeileg alátámasztani.¹⁵ Az agresszív nacionalizmusnak ez a különösen szélsőséges, felülmúlhatatlanul emberellenes jelentkezése, melynek a második világháború szörnyű brutalitása volt ékesszóló megnyilvánulása, tanújelét adta az európai emberben, sőt magában az európai civilizációban és kultúrában látens módon benne rejlő romboló történelmi potenciálnak.¹⁶ Mindezek dacára mégis csak ennek a tisztán negatív múltnak a kultikus emlékképe szolgálhat

¹⁵ Alon Confino: *A World Without Jews. The Nazi Imagination from Persecution to Genocide*. Yale University Press, New Haven, 2014.

¹⁶ Az ide vezető (s az innen továbbvezető), és magukból az európai nacionalizmusukból is adódó történelmi adottságokról ld. Michael Mann: *A demokrácia sötét oldala. Az etnikai és politikai tisztogatás modern hagyománya*. Regio, 2003/1. 3–35. Jellemző, hogy Primo Levi az 1940-es években írt holokauszt emlékező prózájának is már az *Ember ez?* címet adta. Primo Levi: *Ember ez? Fegyvernyugvás*. Ford. Mogyorósi Gizella. Európa, Bp., 2014. 11–228.

saját jelenünkben és talán a közeli jövőben is az új európaiság-tudat megalapozásául.

A holokauszt mementója – egyesít vagy megoszt?

A holokauszt, egyre többen állítják, az a nem nemzeti, hanem globális (legalábbis kozmopolita) emlékezet, amely megfelelő történeti érvekkel támaszthatja alá az európai ethosz, az európai identitás mai szükségességét. Daniel Levy és Natan Sznajder szerint a holokauszt olyan egyedi, megrendítő hatású (európai) történelmi esemény volt, amely alapjaiban kérdőjelezte meg az (európai) modernitás addigi történelmi teljesítményét, amely a közelmúltig az (európai) „intellektuális önértelmezés egyik elsődleges analitikai és normatív keretként szolgált”.¹⁷ A holokauszt közös európai történelmi emlékezete emellett arra is lehetőséget teremt, hogy elvi síkon meg lehessen végre haladni a nemzetállami területiális történetiséget, és a hozzá tartozó kollektív emlékezeti konstrukciót. Ez ugyanis azt ígéri, hogy egyszerre van mód az emlékezet transznacionális és szubnacionális kiterjesztésére. Az utóbbin az emlékezet „belső globalizációját” érti a szerzőpáros, ami azt jelenti szerintük, hogy a globális események és folyamatok – beleépülve a mindennapi lokális tapasztalatokba és morális életvilágokba – egyre több ember számára kezdik magukra ölteni a konkrét, a közvet-

¹⁷ Daniel Levy – Natan Sznajder: i. m. 148. A koncepció bővebb kifejtéséhez ld. Daniel Levy – Natan Sznajder: *Holocaust and Memory in the Global Age*. Temple University Press, Philadelphia, 2005. Megjegyzem: feltűnő hasonlóság van a Levy – Sznajder szerzőpáros által kifejtett elképzelés és a Jeffrey C. Alexander, valamint a kollégái által kimunkált kulturális trauma elmélet között, amiről könyvünk egy korábbi fejezetében már szoltunk. Az utóbbihoz ld. még. Jeffrey C. Alexander: *Holokauszt és trauma: morális univerzum Nyugaton*. In: Szász Anna Lujza – Zombory Máté, szerk.: i. m. 66–147.

lenül tapintható élmény formáját.¹⁸ Ami azért fontos, mert napjaink ideológiai bizonytalanságának körülményei között a lassanként „határtalanná” váló kollektív emlékezet, amely beleágyazódik a lokális élet „tartályába”, ha ki nem is szorítja a nemzeti érdekeltségeket, velük együtt kezd el hatni. Így pedig, főként tehát „a globalizáció folyamatainak a hatására a különböző nemzeti emlékezetek egyfajta közös mintázat alá rendeződnek, s közös ritmusban, közös periódusokba hangolódnak össze. Minden esetben azonban a közös elemek összekapcsolódnak a korábban már meglévő elemekkel, hogy valami újat hozzanak létre. Az ún. globális narratívának meg kell békélnie a régi, nemzeti narratívákkal, az eredmény pedig mindig különleges.”¹⁹

Az is különösen alkalmassá teszi a holokauszot a globális emlékezet történelmi referenciájának a szerepére, hogy szinte minden európai népnek és nemzetnek köze volt hozzá a nem túl távoli múltban: a holokausz – mint globális ikon – könnyen képviselheti ezáltal azt a közös európai múltat, amely az úgyszólván mindenki által (újra) átélhető történelmet kínálja a ma embere számára. A holokausz mint szimbólum mondandója abban áll, hogy ez az esemény „bármivel előfordulhat, bármikor, és mindenki felelős érte.”²⁰ Amikor azonban a holokausz kezd átalakulni valamiféle globális (és talán nem is csak közös európai) emlékezeti referenciává, az általa jelölt esemény egyúttal elveszti konkrét empirikus jelentését. A történelem dekontextualizált és de-territorializált eseményeként gondolnak rá ettől fogva, amely immár mint morális elv fejt ki a hatását: a rossz egyetemes érvényű szimbólumaként a nemzeten túli, a nemzetfeletti identitástudat ügyét szolgálja. A holokausz ezáltal ki-

¹⁸ Daniel Levy – Natan Sznaider: i., m. 149.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo. 164.

kerül a történelem szorosan vett fogalmi hatálya alól, mivel a jelen aktuális eseményeként, pontosabban: a jelen történéseinek egyik mozgatórugójaként tölti be ezt az újabban neki szánt szerepet. „A holokausz emlékezete a jelenbe helyeződött, a jelenkori népiertásokkal szembeni érzékenységre, s ez képezi a kozmopolita emlékezet alapját.”²¹ Következésképpen a holokausz emlékezete már nem (csak) a múltról, de éppúgy szól a jövőről is, mivel: „Az új, hivatalos európai emlékezet civilizációs alapja az lett, hogy megakadályozza egy újabb holokauszt bekövetkeztét.”²² Az itt most igen röviden vázolt fogalmi metamorfózis azzal az eredménnyel jár, hogy a holokauszban majd csupán „az áldozatközpontú kozmopolita emlékezet erős szimbolizmusa” hat nagy átütő erővel.²³

Nem tagadja Aleida Assmann sem, hogy a holokausz-nak ezzel a transzcendens átértelmezésével megnyílik az út egy paradigmatis európai *lieu de mémoire* (emlékezethely) megteremtése előtt. Még sincs arról meggyőződve, hogy ez önmagában véve elegendő lehet a nemzeti emlékezet meghaladására. „Az egyetemes emberi jogokkal való összekapcsolódása révén, a holokausz traumájának emlékeztetőközösségét globálisan is ki lehet terjeszteni. A kérdés viszont továbbra is az, hogy vajon ezt az egyetemes normát csak a holokausz egyedi történetén keresztül lehet-e elérni, vagy esetleg egyéb történelmi traumák is szolgáltatathatják az erkölcsi értékek és állásfoglalások alapját.”²⁴ A szinte minden történelmi kontextusától (az esemény egyediségétől és esetlegességétől) megfosztott, globális ikonná, általános kulturális szimbólummá változtatott holokausz komoly veszé-

²¹ Uo. 162.

²² Uo. 163.

²³ Uo.

²⁴ Aleida Assmann: i. m. 183.

lyeket is rejt szerinte magában; főként annak veszélyét, hogy az egyedi történelmi jelentőségétől és jelentésétől ily módon megszabadított múlt nem hat-e majd csupán afféle példázatként (példabeszédként) a politikai cselekvők számára. A fogalom ebben a kiüresített formában könnyen mindenki szabad prédájává válhat, amikor bármire elvi igazolás gyanánt szolgálhat. „E metaforikus kiterjedésben a holokauszt szabadon mozgó jelölővé vált, melyet könnyedén azonosítanak az erkölcsi gonosz bármely megjelenésével, s melyet ma változatlan formában alkalmaznak bármilyen fájdalomra, pusztításra, traumára vagy katasztrófára. [...] Gyakran a saját tetteik legitimálására használják, és arra, hogy a saját erkölcsi tekintély, elismerés és kártérítés iránti igényeket támogatassák általa.”²⁵

Aleida Assmann erősen vitatja tehát, hogy a holokauszt éppen az a fajta egyetemes (európai vagy globális) emlékezeti toposz (emlékezeti hely), aminek Levy és Sznajder és rajtuk kívül még számosan mások (mindenekelőtt Dan Diner) gondolják; a holokauszt inkább csak az a mérce, amihez minden genocídium hozzámérhető. A holokauszt illetően szimbolikus használata aligha foglалhatja el tehát a többi traumatikus emlékezet helyét a globális térben; arra viszont feltétlenül alkalmas, és ez sem kevés, hogy ellát bennünket a történelmi traumák kifejezéséhez legmegfelelőbb nyelvvel.²⁶ Ez persze maga is csak lehetőség, amivel nem feltétlenül fog élni a holokauszt által a múltban közvetlenül érintett európai népek és nemzetek mindegyike. Nem utolsósorban azért, mert az európai transznacionális emlékezet ez irányba mutató erőfeszítései szinte mindig beleütköznek a nemzeti emlékezetek mai sokféleségébe, ami rendre

²⁵ Uo. 184.

²⁶ Aleida Assmann: *Europe: A Community of Memory?* Bulletin of the German Historical Institute, 40, Spring 2007. 14.

ki is váltja az utóbbiak ellenállását. Még, ha figyelmen kívül hagyjuk is a holokausztemlékezet általánosítását célzó eddigi törekvések viszontagságait,²⁷ szintén erről győznek meg bennünket a Kelet- és Nyugat-Európát e tekintetben jellemző különbségek.

A nemzetállami szuverenitásukat 1989-1990 után visszanyert kelet-európai népek nacionalista önszemlése nem hogy segítette volna, sokkal inkább gátolta, hogy ezek az országok is érdekeltnek érezzék magukat a holokauszt tudat, a holokauszt kultúra nyugati formájának átvételében.²⁸ A posztkommunista Kelet-Közép-Európának a holokauszt új, egyetemes erkölcsi mérceként szolgáló megítélésével szembeni határozott, többnyire rejtegetett ellenszenvéről, a vele szemben kifejtett szellemi-identitáspolitikai ellenállásról már eddig is sokat elmondott a *memory studies* szakirodalma.²⁹ A Nyugatra, egyszersmind az áldozatnarratívára korlátozódó közös történelmi emlékezet európai projektje, ha képtelen lesz magába integrálni a valamikori áldozatok emlékéen kívül a hajdani tettesek, sőt a valamikori szemlé-

²⁷ Erről némely vonatkozásokban esett már szó egy korábbi fejezetben.

²⁸ Aleida Assmann: i. m. (2007) 16–18. A nyugati „szégyenkultúra” és „sajnálkozás-politika” igényes elméleti megközelítéséhez ld. Jeffrey K. Olick: *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*. Routledge, New York, 2007.

²⁹ Maciej Janowski: *Jedwabne, July 10, 1941: Debating the History of a Single Day*. In: Alexei Miller – Maria Lipman, eds.: *The Convolutions of Historical Politics*. Central European University Press, Budapest – New York, 2012. 59–89.; Diana Dumitru: *Caught Between History and Politics: The Experience of a Moldavian Historian Studying the Holocaust*. In: Alexei Miller – Maria Lipman, eds.: i. m. 239–252.; Kovács Mónika: *Globális és lokális holokausztemlékezetek*. In: Randolph L. Braham – Kovács András, szerk.: *A holokauszt Magyarországon hetven év múltán. Történelem és emlékezet*. Múlt és Jövő, Bp., 2015. 199–203.; Randolph L. Braham: *Magyarország: hadjárat a holokauszt történelmi emlékezte ellen*. In: Randolph L. Braham – Kovács András, szerk.: i. m. 229–278.

lódők (megfigyelők) emlékét is, nem válhat sikeressé. Csak is ebben a kíváncsi teljességben remélhető ugyanis, hogy a megosztott európai múlt képét idővel az empátia és a kölcsönös megértés jegyében felidézett közös európai történelmi sors képzelet váltja fel, amely nem próbálja kiküszöbölni, sőt ellenkezőleg, integrálni kívánja a nemzeti emlékezetek sokféleségét.³⁰ Ehhez azonban csak úgy lehet eljutni, ha nem a monologikus, hanem a dialogikus emlékezés gyakorlata kerekedik végül felül.³¹ Fontos lenne továbbá az is, hogy a globális és a lokális holokausztmemorizáció együttes kialakítása során ne mereven egyforma szabályokat erőszakoljanak rá a folyamatban résztvevőkre. „Míg a globális holokausztmemorizációban fenntartható lehet az »emlékezés a soha nem felejtésért« normája, addig a lokális holokausztmemorizációnak a megbékélésre kell törekednie. Ez utóbbi a bűn bevallását és megbánását, a megbocsátást és végül a »felejtést« jelenti.”³²

Más tekintetben ez azt is jelenti egyúttal, hogy a holokauszt közös, vagyis mind az áldozatokat, mind a tetteseket, mind pedig a nem beavatkozók szemlélőidőket egyszerre átfogó emlékezet „garantálja mindenki emberi jogainak teljes tiszteletben tartását és egyenrangúságát”. A holokauszt mai emléke úgy és oly módon hasznosulhat ez esetben, hogy „a közösen elfogadott emberi jogi értékek negatív vonatkoztatási pontjaként” érvényesíti a hatását.³³ Amin azt

³⁰ Aleida Assmann: i. m. (2007). 23.

³¹ Aleida Assmann: *The Transformative Power of Memory*. In: Pál S. Varga – Karl Katschthaler – Donald E. Morse – Miklós Takács, eds.: *Loci Memoriae Hungaricae I. The Theoretical Foundations of Hungarian 'lieux de mémoire' Studies / Theoretische Grundlagen der Erforschung ungarischer Erinnerungsorte*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2013. 22–35.

³² Kovács Mónika: i. m. 215.

³³ Uo. 213.

kell érteni, hogy a múltjukból következően egymással szembenálló csoportok mai örökösei megbékélnek egymással; az áldozatok utódai megbocsátanak a felmenőik ellen valamikor elkövetett bűnökért annak érdekében, hogy az egykori tettesek és a szemlélődők utódai se érezzék magukat fenyegetettnek saját csoportidentitásukban.³⁴

A vezeklés politikája

Henry Rousso francia történésznek oroszánrésze volt abban, hogy ha némi késéssel is, egyszer csak Franciaországban is megindult a második világháborús francia kollaborációval való szembenézés.³⁵ Rousso álláspontja azonos azzal, amit Levy és Sznajder képvisel, nevezetesen, hogy nem pusztán európai léptékben, de globálisan is folyton változóban van a mód, ahogy a jelen visszatekint a múltra: „az egész földkerekségen szinte egységes módon éled újjá a múlt, és a látszólag egymástól nagyon eltérő kontextusok ellenére számos hasonlóságot figyelhetünk meg a közvélemény elvárásaiban és a végrehajtott politikai intézkedésekben, amelyek azt célozzák, hogy a történelem és az emlékezet elnyerje »méltó« helyét.”³⁶ Ez abból ered szerinte, hogy ezek a nagyjából egyöntetű tapasztalatokat generáló események közel egy időben (a 20. század közepén és második felében) estek meg, így könnyen párhuzamba állíthatók egymással. Mindez kedve-

³⁴ Uo. 212. Ricoeur maga is hosszan értekezik a megbocsátás szükségességéről és lehetőségéről utolsó munkájában. Paul Ricoeur: *Memory, History, Forgetting*. Trans. Kathleen Blamey – David Pellauer. University of Chicago Press, Chicago, 2004. 456–506.

³⁵ Henry Rousso: *The Vichy Syndrome. History and Memory in France since 1944*. Trans. Arthur Goldhammer. Harvard University Press, Cambridge, 1991.

³⁶ Henry Rousso: *Hogyan válik globálissá az emlékezet?* In: Szász Anna Lujza – Zombory Máté, szerk.: i. m. 24.

ző alkalmat teremt arra, hogy a közös emlékezeti referencia kiszakadjon a nemzeti emlékezetek igen csak korlátozott keretei közül. S ezzel életbe lép Rousseau szerint a „történetiség új rendje”, tekintve, hogy „a traumatikus időszakok emlékezetének kronológiájában az időbeliségek egymással összehasonlíthatókká váltak”. Rousseau végkövetkeztetése így szól: „egy új, világméretű nyilvános tér van születőben”,³⁷ melynek az az eredménye, hogy „a huszadik század végén minden egy tendencia, egy általános vágy felé konvergál, bármi legyen is a helyszín vagy a szóban forgó, akár távoli, akár közeli történelmi időszak: hogy emlékezzünk a múlt bűneire, hogy jóvá tegyük azokat, hogy ítélkezzünk felettük, hogy a felejtés minden lehetőségének elejét vegyük. [...] mi itt lényeges, az a konvergencia egy olyan múltból kialakított vízióinkban, amely nem múlhat el, amelynek jelen kell lennie mint a jövő őrszemének”.³⁸

Ennek az új világméretű emlékezeti térnek a megjelenése döntő változásokkal jár együtt a történelmi érzéket és a történelmi szemhatárt tekintve is, nem utolsósorban azért, mert alapjaiban ássa alá a nemzeti történelem hagyományos dominanciáját. A múlt ezen új emlékezeti kultusza (vagy csupán annak víziója) mindig az áldozat fogalma köré szerveződik, megnő tehát „benne az áldozat alakjának hatalma, illetve azé az áldozaté, aki megkésve bár, de tanúsodik az övéi múltbeli szenvedéseiről, mégpedig bíróságok vagy tényfeltáró és megbékítő bizottságok előtt: ebben az értelemben a »szemtanú kora« elsősorban az áldozat kora volt, és nem az 1961-es Eichmann-perrel kezdődött, hanem az első világháború lezárulásával, amikor is a tömeges és szélsőséges erőszak tapasztalata először váltott ki azon me-

³⁷ Uo. 26.

³⁸ Uo. 27.

legében több ezernyi névtelen, gyakran egyszerű katonától származó beszámolót.”³⁹

Az áldozatközpontú globális emlékezet értelemszerűen a negatív múlt fogalmával operál, s azt várja el a ma élő nemzedékektől, hogy gyakoroljanak bűnbocsánatot mások (többször a felmenőik) által elkövetett múltbeli bűnökért. Ez az az elvárás, ami végül megszüli a „sajnálkozás politikáját”, ami nap mint nap zajlik a szemünk előtt az egymást követő hivatalos bocsánatkérések formájában.⁴⁰ A sajnálkozás politikájának hatására ugyancsak meggyengül múlt és jelen hagyományos szembenállása, és így lassanként el is veszti minden értelmét az a történetírói historizmusban fogant felfogás, amely a kettő éles különbségét tételezte. Akkor, midőn múlt és jelen közvetlenül átfolyik egymásba, a jelen arra vállal kötelezettséget, hogy tisztán morális alapra helyezkedve mindjobban belebonyolódik a történelem egyes viselt dolgaiba. Ez a beállítódás pedig globálisan egyöntetű cselekvésekre készíti bennünket. Ami rendszerint azzal veszi kezdetét, hogy *tudatosítják a múlt hibáit és bűneit*, melyekkel feltétlenül szembe kell néznie a ma élő embereknek. Ezt követően *el kell ismerni* a már korábban azonosított áldozatokat, hogy emléküik méltó felidézésével ők is elfoglalhassák végre méltó helyüket a kollektív emlékezet panteonjában. Végül jóvátételben kell őket részesíteni, ami jogi úton is történhet, amikor anyagi kártérítést fizetnek nekik.⁴¹ Az emlékezés globálissá vagyis egyöntetűvé válása – vonja meg

³⁹ Uo. 29.

⁴⁰ Jeremy Black: *Using History*. Hodder Arnold, London, 2005. 92–93.; Michael R. Marrus: *Official Apologies and the Quest for Historical Justice*. Munk Centre for International Studies, University of Toronto, Toronto, 2006.; Jeffrey K. Olick: *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*. Routledge, New York, 2007. Különösen a könyv II. részében foglaltak: 121–192.

⁴¹ Henry Rousseau: i. m. (2014) 30.

Rousso a mérleget – nagy mértékű uniformizálódással együtt következnek be, ami „megmagyarázhatja a múltra vonatkozó helyreállító és visszamenőleges fellépésekben munkáló hitvallást”.⁴²

Az emlékezet globalizálódásának folyamatát és lehetőségeit Roussonál valamivel borúlátóbban megítélő elemzők nem látnak semmilyen garanciát arra nézve, hogy idővel egyöntetű jelentéssel telítődhet majd az emlékezet eme jócskán kitágult tere. „Miközben a holokaust, mint a traumatikus történelem egyetemes trópusa átszivárog más, holokauszthoz nem kapcsolódó kontextusokba, a kérdés mindig az, hogy vajon az eredeti fogalom felerősíti-e az adott, lokális emlékezetgyakorlatokat- és küzdelmeket vagy megakadályozza-e azokat, és ha igen, hogyan; illetve, hogy mindkét említett funkciójának eleget tehet-e egyidejűleg, és ha igen, hogyan.”⁴³ Huysen egyébként maga is azt vallja, hogy: „Bármennyire is különbözőek és helyfüggőek [... a nemzeti emlékezetéről szóló viták], mindez azt jelenti, hogy az egyes nemzeti, regionális vagy helyi múltak alapos újraértelmezését a globalizációval együtt kell végiggondolni.”⁴⁴ Akadnak azonban az általa hangoztatottnál kevésbé engedékeny álláspontok is ebben a kérdésben. A metaforaként értett holokaust, amely tehát a legfőbb rossz morális vonatkoztatási keretei között szorít helyet a transznacionális (az „európai”) emlékezet számára, komoly veszélyekkel is együtt járhat, amellett, hogy tagadhatatlanok a benne lévő hiányosságok. Nem feltétlenül lehet sikeres az a fajta analogikus képzetalkotás, amely a holokaust középpontba helyezésével kívánná megoldani a kollektív emlékezet globalizálásának

⁴² Uo. 31.

⁴³ Andreas Huyssen: *Jelenlévő múltak. Média, politika, amnézia*. In: Anna Lujza – Zombory Máté, szerk.: i. m.

⁴⁴ Uo.

egyébként valóban kívánatos feladatát. Amikor a jelen egyes aktuális politikai cselekvéseinek (főleg a genocídiumok elhárításának) az igazolására használnak fel ily módon valamilyen történelmi hivatkozást, aminek egy meghatározott moralitás látszik megfelelni, az aktus igen csak rövidre zárja az ehhez a politikai döntéshez társított erkölcsi indoklást. És ugyanez érvényes arra az ehhez közeli esetre is, amikor a holokausztra történő verbális utalással igazolnak egy meghatározott politikai cselekedetet, ahelyett hogy tényleges politikai vita kezdődne a közös, mondjuk az európai szinten összehangolt politikai elhatározásról. Nem beszélve azután arról, hogy a múltból így levont tanulságok, melyekre a mai politikai erők közvetlenül mint morális cselekvési kiindulópontokra kívánnak támaszkodni, soha sem iktathatják ki azt a végső kérdést, hogy van-e, lehet-e aktuális jelentése valamely múltnak a mindenkori jelen számára. Szkeptikus véleményként az is megfogalmazódik végül, hogy annyira destruktív (európai) történelmi esemény volt Auschwitz filozófiai értelemben, hogy ez okból sem lenne tanácsos tetszőleges módon kisajátítani egyik vagy másik mai erkölcsi-politikai doktrína céljára.

Ha a fenti és a többi, itt nem részletezhető megfontolásokat mind mérlegre tesszük, akkor megkockáztathatjuk a kijelentést: talán mégsem képezheti a holokaust az „európai alapító mítosz” történelmi kiindulópontját.⁴⁵ E vélekedés hitelét erősíti az is, hogy: „Az európai politika tudatos »memorializálása« jelentős veszélyekkel párosul. Ha elviekben lehetséges is az egymást keresztező, egymással részben konfliktusban álló emlékezetekre támaszkodni, nem felelhető, hogy az európai emlékezetek nemcsak megosztottak,

⁴⁵ Jan-Werner Müller: *On 'European Memory'. Some Conceptual and Normative Remarks*. In: Małgorzata Pakier – Bo Stråth, eds.: i. m. 34.

de egyszersmind megosztók is.”⁴⁶ Fennáll végül az a veszély is, hogy a holokausztra építeni kívánt közös európai emlékezet egy idő után szakrálissá válik, éppen úgy, ahogy az a nacionalizmus tanításait követő nemzeti emlékezettel is megtörtént korábban. Ha pedig ez bekövetkezik, akkor ez a különleges múlt is azzá az emlékművé alakul át, amiből nem többet, csak reményt és vigaszt lehet majd meríteni, ahelyett, hogy a politikai cselekvések zsinórmértékeként hatna a továbbiakban. S bár valóban sürgető az igény manapság az európai múlt közös fogalmának elfogadtatása iránt, az mindenképp kerülendő, hogy a múlt imázsának ez az egyetlen, ráadásul ily mértékben negatív megnyilvánulása adja hozzá az egyedüli szellemi muníciót.⁴⁷

Ugyanakkor nehéz egy tisztán pozitív európai történelmi képzetel kiváltani ezt az olykor lidércnyomásosnak is nevezett közös európai emlékezeti referenciát (a holokausztot, a gyarmatosító múltat, a kommunista közelmúltat). A feladat megoldhatatlanságát tovább fokozza, hogy a pozitív történelmi referenciákban kétségkívül benne rejlő identitásteremtő gondolati és érzelmi potenciált a nacionalizmus korábban már kellőképpen kiaknázza a maga számára. Ha, ennek ellenére, mégis kísérlet történne egy, a pozitív múlt felé forduló közös európai emlékezet kialakítására, az nem jelenti azt, hogy ne kelljen akkor is szigorú kritikában részesíteni a nemzeti történelmi mitológiákat; e nélkül el sem juthatnánk a modern nemzetállamok múltjában egyaránt fellelhető közös európai vonásokhoz. Ennek a lépésnek a megtétele elengedhetetlen ahhoz, hogy végre magunkévá tegyük a kölcsönös megértés és empátia ethoszát, és felépítsük a kölcsönös megbecsülés – összeurópai – kultúráját. Ami azt is jelenti egyúttal, hogy mindannyian mélyen tuda-

⁴⁶ Uo. 35.

⁴⁷ Uo. 36.

tában vagyunk annak, miszerint kivétel nélkül mindenki áldozat, az is, aki pillanatnyilag még tettes, de könnyen válhat belőle idővel áldozat.

Mindamellett nem célszerű az európaiakra hamarjában ráerőszakolni egy mesterkélt módon megalkotott transznacionális emlékezeti konstrukciót. Tudjuk, hogy ez mit jelenthet, hiszen már akadt rá elrettentő példa a közelmúltban; elég, ha arra az Új Európa fogalomra utalunk, amit a hitleri Németország propagált annak idején világhódító tervei leplezésére. S persze napjainkban is keletkeznek hasonlóan kirekesztő jellegű Európa-fogalmak, mint amilyen, egyebek közt, az iszlám betolakodókkal (a Keletről folyamatosan ide érkező bevándorlókval és a már huzamosabb ideje itt élő, Keletről származó bevándoroltakkal) szemben kijátszott keresztény Európa képze. ⁴⁸ Ha netán mégis ez utóbbi variáns kerülne idővel előtérbe, az éppen azt az európai öntudatot semmisítené meg, amely a tolerancia, az együttműködési készség és az emberiség eszményét kívánja elültetni minden európai fejében.

Konklúzió

Van abban némi tudatosság, hogy ezt a könyvet az emlékezet mai és jövőbeli lehetséges globalizálódásának a vizsgálatával fejeztük be. Azt a történelmi ívet szerettük volna ily módon felvázolni, amely valamikor a 18. és 19. században a nacionalizmus nemzetteremtő erőfeszítéseivel indult, hogy a második világháborút követően, és főként a 20. század végén új irányban haladjon tovább. Félreértés ne essék, szó sincs a nemzeti emlékezetek, a rájuk épülő nemzeti identitáskonstrukciók végéről vagy akár csak a belátható

⁴⁸ Konrad H. Jarausch: i. m. 316–319.

időn belüli lehanyaglásáról. Korunk változásai abban állnak csupán, hogy a nemzeti történelmi (kollektív) emlékezetek eddigi *kizárólagos* egyeduralmát mindinkább kikezdi a kozmopolita, a globális, az európaiként transznacionálissá bővülő kollektív történelmi képzetalkotás szellemi törekvése. A kettő együtt létezik, de nem feltétlenül zárja ki egymást, sőt éltető elemük a kölcsönhatás. Úgy őrizhetik meg csupán a provinciális, az önmagukba zárt nemzeti identitáskonstrukciók a mai és jövőbeli életképességüket, ha folyamatosan kiegészülnek a transznacionális identitás megannyi új konstrukciójával. Akkor lehet teljes és egyben befejezett Európa gazdasági, jogi és politikai egységesülése, ha a kulturális integráció folyamata is hozzájárul ehhez valamivel. Ami végképp elengedhetetlen ahhoz, hogy a sokféle európai nép és nemzet, amely saját nemzeti hagyományaiba és történelmi azonosságtudatába bezárva élt ez ideig, szert tegyen végre valamilyen „egyöntetű” európai identitásra.

A könyv fejezeteinek eredeti megjelenési helye

- Kollektív emlékezet vagy történetírás? In: Szűcs Gábor, szerk.: Emléknymok. Bolyai Műhely Alapítvány, Bp., 2014. 91–101.
- Esemény és narratíva: a múlt és a jelen mint nézőpont. In: Kötél Emőke – Rainer M. János, szerk.: Esemény és narratíva. Történetiség – elbeszélés(ek) – interpretáció. Bibliotheca Nationalis Hungariae / Gondolat, Bp., 2013. 11–28.
- Emlékezeti kánonok – emlékező közösségek. In: Rainer M. János – Ständeisky Éva, szerk.: Évkönyv 2002. X. Magyarország a jelenkorban. 1956-os Intézet, Bp., 195–200.
- Kulturális trauma: adott vagy teremtetett? In: Dánél Mónika – Fodor Péter – L. Varga Péter, szerk.: Esemény – trauma – nyílvanosság. Ráció, Bp., 2012. 38–57.
- Kollektív emlékezet és a terek kultusza. In: Hungarológiai Közlemények, 2004/1. 30–38.
- A történelem jelentése és politikai haszna. In: Hunyady György – Török László, összeáll.: Történelem és emlékezet. Egy akadémiai ülészak előadásai. Kossuth, Bp., 2014. 58–73.
- A város és az imaginárius történelem. Irodalmi Szemle, 2013/6. 8–20.
- Az első világháború emlékezete. In: Tomka Béla, szerk.: Az első világháború következményei Magyarországon. Országgyűlés Hivatala, Bp., 2015. 311–332.
- A holokauszt magyar emlékezete. In: Randolph L. Braham – Kovács András, szerk.: A holokauszt Magyarországon hetven év múltán. Történelem és emlékezet. Múlt és Jövő, Bp., 2015. 187–197.
- Holokausztemlékezet és identitáskeresés. Jelenkor, 2015/2. 211–216.

Valóban korszakhatár 1945? Levéltári Közlemények, Nyolcvanhatodik évfolyam. Bp., 2015. 5–13.

'56 ellentmondásos emlékezete. In: Bartha Elek – Keményfi Róbert – Marinka Melinda, szerk.: 1956 a néphagyományban. DE Néprajzi Tanszék, Debrecen, 2009. 78–85.

1956 mint mnemotörténeti esemény. A félelem mint történelmi erő. In: Bónus Tibor – Lőrincz Csongor – Szirák Péter, szerk.: A forradalom ígérete? Történelmi és nyelvi események kereszteződései. Ráció, Bp., 2014. 499–510.

Kollaboráció és a hatalom titka. In: Horváth Sándor, szerk.: Az ügynök arcai. Mindennapi kollaboráció és ügynökkérdés. Libri, Bp., 2014. 41–52.

Az európai kollektív emlékezet állása és perspektívái. Itt jelenik meg először.

Kiadta a Pesti Kalligram Kft., Budapest, 2016. Első kiadás. Oldalszám
304. Felelős kiadó Mészáros Sándor. Felelős szerkesztő Mészáros Sándor.
Borítóterv Hrapka Tibor. Grafikai elrendezés és nyomdai előkészítés Top
Toma Kft., Dunaszerdahely. Nyomta a????????????????

